PHILOSOPHISCHER ANZEIGER

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ZUSAMMENARBEIT VON PHILOSOPHIE UND EINZELWISSENSCHAFT

In Verbindung mit

A. Baumgarten-Basel, F. J. J. Buijtendijk-Groningen, E. R. Curtius-Heidelberg
A. Grünbaum-Amsterdam, N. Hartmann-Köln, J. Hashagen-Hamburg
M. Heidegger-Marburg, H. Heimsoeth-Königsberg, G. Hübener-Basel, J. Kroll-Köln
G. Misch-Göttingen, G. Müller-Freiburg (Schweiz), K. Reidemeister-Königsberg
K. Schneider-Köln, V. v. Weizsäcker-Heidelberg, W. Worringer-Bonn

herausgegeben von

HELMUTH PLESSNER

Zweiter Jahrgang

1927-1928

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

292620

Digitized by Google

COPYRIGHT BY FRIEDRICH COHEN BONN 1928
PRINTED IN GERMANY

Druck der L. C. Wittich'schen Hofbuchdruckerei, Darmstadt

Digitized by Google

INHALTSVERZEICHNIS

I. HEFT

E. Howald, Das Phänomen J. J. Bachofen . . . . . Seite 1
A. Koyre, Die Kritik der Wissenschaft in der modernen französischen Philosophie . . . . . Seite 14
J. Hering, Sub specie aeternitas . . . . . Seite 53
L. Schestov, Was ist Wahrheit? . . . . . Seite 73
B. Schmeidler, Von einem zukünftigen System der historischen Wissenschaften . . . . . Seite 115

II. HEFT

H. Conrad-Martius, Die Zeit . . . . . Seite 143
P. Finsler und H. Lipps, Diskussion über die Paradoxien der Mengenlehre . . . . . Seite 183
W. Sesemann, Zum Problem des reinen Wissens . . . Seite 204
V. v. Weizsäcker, Über medizinische Anthropologie . . Seite 236

III. HEFT

M. Scheler, Idealismus–Realismus . . . . . Seite 255
V. Sesemann, Zum Problem des reinen Wissens (Schluß) . Seite 325

IV. HEFT

H. Conrad-Martius, Die Zeit (Schluß) . . . . . Seite 345
F. J. J. Buijtendijk, Anschauliche Kennzeichen des Organischen . . . . . Seite 391
R. Heiß, Der Mechanismus der Paradoxien . . . . . Seite 403
R. v. Salis, Die Idee der Geschichtssynthese . . . . . Seite 434

Digitized by Google

Digitized by Google

Am 1. April 1927

starb im Alter von 54 Jahren der Verleger dieser Zeitschrift

FRIEDRICH COHEN

Dem gütigen und vornehmen Menschen, dem opferwilligen Verleger werden die Herausgeber des „Philosophischen Anzeigers“ in dankbarer Erinnerung an seinen Mut und sein Vertrauen, mit dem er in überaus schweren Zeiten die Gründung der Zeitschrift wagte, ein treues Gedenken bewahren. Wer in nächster Nähe Entstehung und erste Schicksale des Anzeigers verfolgte, kann bezeugen, daß der Verstorbene an diesem Unternehmen ein mehr als rein kaufmännisches Interesse nahm, daß ein Ehrgeiz in ihm lebte, der bei allen natürlichen kaufmännischen Rücksichten doch immer das letzte Wort behielt: der schöne Ehrgeiz, in seiner stillen und bescheidenen Art Teil zu haben an dem geistigen Schicksal Deutschlands. Es ist derselbe verschwiegene Ehrgeiz, der seine ganze verlegerische Tätigkeit geleitet hat. Darum mögen sich auch vor seinem Grabe stille Fahnen senken.

Digitized by Google

Digitized by Google

DAS PHÄNOMEN J. J. BACHOFEN

Von ERNST HOWALD (Zürich)

Nicht mehr ist es erlaubt und möglich, Bachofen zu ignorieren. Vor einigen Dezennien eine Neuentdeckung Schulers und des Stefan Georgeschen Kreises, speziell sodann von Klages im kosmosgonischen Eros propagiert, allmählich auch andere in seinen Kreis ziehend ist er jetzt eine fast populäre Figur. Vor einem Jahre noch gestand mir einer der ersten deutschen Religionshistoriker, dass er den Namen Bachofen noch nie gehört habe, heute erscheint sein Oeuvre in einem der angesehensten wissenschaftlichen Verlage Deutschlands. Schon vorher, im Jahre 1924, erhielt er seine Biographie aus der Feder des basler Schriftstellers C. A. Bernoulli, der seinerzeit von Klages auf ihn geführt worden war (Benno Schwabe, Basel 1924). Darin kann man alles finden, wenn man zu suchen versteht, was man eventuell gern über Bachofens äußeres Leben erfahren möchte, daneben freilich noch zahllose andere Dinge, auf die man gerne verzichten wollte. 1925 erschien dann der „Versuch über die Gräbersymbolik der Alten" mit einem Beiwort von Klages, ebenfalls herausgegeben von C. A. Bernoulli (Helbing und Lichtenhahn, Basel), nachdem schon 1923 Manfred Schröter ein Stück daraus unter dem Titel „Oknos der Seilflechter" wieder zugänglich gemacht hatte (Beck, München). Alles überragt aber die neulich bei Beck erschienene Publikation, der ein großer Erfolg vorausgesagt werden kann: „Der Mythus von Orient und Occident. Eine Metaphysik der alten Welt. Aus den Werken von J. J. Bachofen. Mit einer Einleitung von Alfred Bäumler herausgegeben von Manfred Schröter". Der Herausgeber erklärt, daß diese Auswahl die kritisch-philologische Ausgabe der Werke Bachofens nicht verdrängen solle, die ein dringendes Postulat sei, vielmehr eine solche vorbereiten und bis dahin auf ihre Weise einer möglichst weitreichenden empfänglichen Allgemeinheit dienen wolle. Es galt, Bachofens „Werk in seiner ganzen Einheit und in sich geschlossenen Entwicklung der-

Digitized by Google

art darzubieten, daß trotz mancher Kürzung doch nichts Wesentliches mehr vermißt würde." Als Gerüst dient das Mutterrecht, „das gleichsam als Zentralbau seine ganze Geisteswelt umschließt". In seine aus dem Originalwerk übernommene Gliederung wurde das Wesentliche auch der übrigen Werke organisch eingeordnet.

Dem Herausgeber ist es in der Tat gelungen, ein geschlossenes Ganzes herzustellen, ein deutliches Zeichen, daß das Denken Bachofens tatsächlich aus einem Guß ist. So wird die hier vor einem sich abrollende Konzeption prähistorischen Denkens auf niemanden ihren Eindruck verfehlen, mehr als die ursprünglichen Einzelausgaben, da jetzt das oft sehr mühsame, mit Zitaten und gelehrtem Apparat überladene Detail stark beschnitten ist. Auch die dreihundertseitige Einleitung Alfred Bäumlers hat hohe Qualitäten, sie mutet in der Denkrichtung als Bachofen sehr verwandt an, aber dialektisch schärfer und durchdachter. Ein erster Abschnitt mißt die antike Welt an der Antithese Epos-Tragödie, ihm schließt sich eine sehr lehrreiche und originelle Geistesgeschichte des 19. Jahrhundert sub specie Bachofenii an. Da wir diese Inhaltsangabe sowieso nicht umgehen können, so sei für Interessenten noch bemerkt, daß eine Bibliographie den Schluß bildet, die sowohl Bachofens Werke umfaßt als auch das freilich Wenige, was bis jetzt über ihn geschrieben worden ist.

An dieses Buch und zwar an seine beiden Teile, den Bachofenschen und den Bäumlerschen wollen die folgenden Ausführungen anknüpfen. Sie können mit dem darin gebotenen Material auskommen, da sie ganz prinzipiell gehalten sein sollen. Die philologisch-historische Einzelkritik an Bachofens Aufstellungen ist eine ganz andere und überdies sehr wenig verlockende Sache, die außerdem nicht in diese Zeitschrift gehörte. Wohl aber darf sie einer grundsätzlichen Besprechung der Problematik des Bachofenschen Werkes wohl Platz einräumen; sowohl er selber als auch sein Prophet Bäumler verdienen dies. Nur diese prinzipielle Behandlung darf Bäumler und Bachofen als ungefähr gleiche Werte nehmen, außer wo sie in bewußtem Gegensatze zu einander stehen. Das gegenwärtige Bild Bachofens ist ja als aktives Moment in unserm geistigen Leben mindestens so wichtig als das historische. Die Jüngern verbessern es zusehens, tilgen die Inkonsequenzen und verleihen ihm die Klarheit über sein Wollen, die bei ihm begreiflicherweise oft fehlte. Sie sind päpstlicher

Digitized by Google

als ihr Idol. Dies alles kommt uns aber nur zu statten, weil wir daraus selber klarere Begriffsbestimmungen gewinnen.

Vor allem zeigt sich dies Hinausgehen über Bachofen bei Bäumler in einem wichtigen Punkt. Ganz verschollen war er, soweit müssen wir oben Gesagtes leicht korrigieren, nämlich nicht. Ein kümmerliches Dasein fristete er in einer Spezialwissenschaft, zum mindesten bei einigen Vertretern einer solchen, bei ein paar Ethnologen. Diese wollten die von Bachofen entdeckte gynaikokratische Kulturstufe bei wilden Völkerschaften angetroffen haben. Für einen Gegner Bachofens war dies ein unangenehmes und schwieriges Terrain. Man mußte fast zugeben, daß Bachofen von dieser Seite eine gewiße Bestätigung seiner wichtigsten Theorie erwachse, wenn auch die Meinungen der Spezialisten über die Bedeutung dieser Beobachtungen stark auseinandergingen. Gerade diese einzige zwar nicht sichere, aber diskutierbare Verwirklichung Bachofenscher Ansichten schiebt nun Bäumler mit einer souveränen Gebärde bei Seite (S. CXCIII). „Es wird immer zu bedauern bleiben, daß Bachofen den großen Gedanken einer ‚Erlebnisvorwelt' mit dem historischen und juristischen Begriff des Mutterrechts verquickt hat. Man braucht nur die Vorrede zum Mutterrecht zu lesen, um zu erkennen, wie schlecht Bachofen sich selbst verstand, als er seinem Hauptwerk den juristisch-systematischen Titel gab. Nicht auf Jurisprudenz, Geschichte und Ethnologie kam es ihm an, sondern auf den Mythus. Der Untertitel ‚Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur' ist der wahre Titel des Werkes. Von der alten Welt, von der ältesten Welt der Geschichte handelt es. Wer fühlt nicht sogleich aus den ersten Sätzen, mit welch tiefem Bewußtsein der Erlösung Bachofens Gemüt in die ‚unbekannte Welt' der vorklassischen Gesittung zurücktaucht. Theoretisch ist der Vorgang allerdings so, daß Bachofen den Zustand der Mutterfamilie in die Urzeit zuzückverlegt; in der Wirklichkeit aber ist er von dem Grundgefühl einer uns längst fremd gewordenen ‚Vorzeit' ausgegangen. . . . . Wenn Bachofen von einer pelasgischen, vorhellenischen Kulturstufe von mutterrechtlicher Organisation redet, so meint er wohl auch eine wirkliche, geschichtliche Zeit des wirklichen Griechenlands; vor allem aber meint er eine notwendige Stufe innerhalb des metaphysischen Begriffs der Menschheit".

Digitized by Google

Was damit ausgedrückt ist, ist als Methode freilich den Geisteswissenschaften nicht mehr so fremd, wie sie es gerne haben möchten, so inäquat und störend dieses Inbeziehungtreten von Geschichte und Metaphysik auch scheinen mag. Handelt es sich doch um nichts anderes als rein begrifflich erschloßene Kategorien, logische Antithesen u. ä. m. auf eine historische Wirklichkeit anzuwenden. In unserem Fall wäre es die Antithese: Muttertum und Vatertum, zwei Begriffe, von denen ein jeder sich für Bachofen teils durch logische teils durch gefühlsmäßige Weiterbildung zu großen Begriffskomplexen ausgedehnt hat, die immerhin dem nicht zu spröden Leser als gedankliche Einheiten erscheinen können. Nun ist ja in jedem historischen Erkenntnisprozeß als Zwischenglied und zwar als ein stets sich wiederholendes und mit der Beobachtung abwechselndes dieses intuitive, rein auf gedankliche Ziele ausgehendes Verfahren vorhanden, so gut wie im naturwissenschaftlichen Erkenntnisvorgang; das Wichtige, wir dürfen vielleicht auch sagen, das Europäische ist eben die nie aussetzende Kontrolle an der Wirklichkeit. Neuerdings ist aber selbst eine Forschung, die durchaus auf einmalige Gegebenheiten ausgehen will, hie und da dazu gekommen, ein Verfahren anzuwenden, das weit über dieses mit solch kleinen logischen Spazien arbeitende hinausgeht. Als ob es sich um die Erforschung eines rein gedanklichen, also jede Wirklichkeitskontrolle ausschließenden Tatsachenmaterials handelte, werden gedankliche Aprioritäten gleichsam über die Wirklichkeit gespannt. Bewußt oder unbewußt wird die Voraussetzung gemacht, es könnten sich ideelle Postulate verwirklichen, es könnten vor allem – denn darum wird es sich meistens handeln – Begriffe antithetischer Natur, was man dann gerne Polaritäten nennt (als ob sie damit realer würden!), zu Wirklichkeiten, zu Onta werden. So widersprechend dies zu einer historischen Realität zu sein scheint, so läßt es sich doch denken, daß durch Bestimmung des Abstandes der Wirklichkeit von solchen ideellen Voraussetzungen von einem geschickten Kopfe auch auf diese Weise Tatsächliches erforscht und erkannt wird. So war etwa der Weg, mit dem Bertram an Nietzsche herantrat. Einer meiner Schüler, Walter Willi, hat mit der Antithese Logos und Mythos Platon untersucht und ist auf diese befremdliche Weise auch zu wertvollen historischen Resultaten gelangt.

Hier, im Falle Bachofen-Bäumler, handelt es sich aber doch noch um etwas ande-

Digitized by Google

res. Die Realität des Begrifflichen ist nicht eine Hilfskonstruktion zu methodischen Zwecken, sondern auch als Ziel wird von Bäumler eine nur gedankliche Realität hingestellt. Ihr substantieller Gehalt, die Mythen, werden mit der Philosophie zusammen von der Wissenschaft geschieden (XCI). „Der Mythus ist schlechterdings ungeschichtlich. Nur als Zeugnis vorgeschichtlicher Geisteszustände hat er eigenen Wert und tiefere Bedeutung. Wessen Denken mit der Geschichte beginnt, der muß den Mythus als solchen außerhalb seines Horizontes lassen. Das Organ für den Mythus ist eins mit dem Organ für eine geschichtlich noch völlig unfaßbare, vorhistorische, ‚mythische' Urzeit."

Dieser Begriff des Mythus, der damit von allen andern geistigen Schöpfungen getrennt und über sie erhoben wird, ist eine Entdeckung der zweiten Romantik. Weil für Bäumler diese Entdeckung zur wichtigsten geisteswissenschaftlichen Tat wird, so muß er Früh- und Spätromantik, Jena und Heidelberg, völlig auseinanderreißen. Nach Bäumler hätte Hayms Erkenntnis, daß die Romantik von Jena zum 18. Jahrh. gehört, nie preisgegeben werden dürfen, die Romantik von Jena, die Bäumler die Euthanasie des Rokoko nennt. Erst mit Creuzer, besonders aber mit Görres beginnt aus einem neuen Lebensgefühl heraus das Verständnis für den Mythus zu erwachen. Ihre Erfüllung finden diese Vorläufer in Bachofen. Er hat zwar nicht mit philosophischer Klarheit und Entschiedenheit diese Anschauung des Mythus ausgesprochen; aber er hat sie kühner und folgerichtiger als irgendein anderer praktisch angewendet. „Das ist der Grund", fährt Bäumler fort (XCIII) „daß wir die ‚Unabhängigkeit' von den Maßstäben ästhetischer und historischer Betrachtung ausschließlich Bachofen schuldig zu sein glauben . . . . . ; den Ahnungen von Görres und den Formulierungen von Schelling zum Trotz ist der große Gedanke der Romantik von einer mythischen Urzeit unwirksam geblieben, und er wäre es wohl heute noch, läge nicht in Bachofens Werk eine Ausführung dieses Gedankens vor uns da, die seine Fruchtbarkeit und Tiefe den Nachgeborenen erst eröffnet".

Unzweifelhaft hat Bäumler die Intentionen Bachofens vollständig richtig erkannt und dargestellt. Zwar hat dieser nach Bäumler den Fehler gemacht, an die Historie Konzessionen zu machen durch die historischen und juristischen Seiten seines Mutterrechts, aber tatsächlich empfand Bachofen instinktiv von jeher die historische Kritik

Digitized by Google

als ein völlig deplaciertes Werkzeug dem Mythus gegenüber, als etwas, was für diesen fast eine Beleidigung ist; dies zeigt am klarsten das kleine Schriftchen, das gegen die Coriolankritik Mommsens gerichtet ist (Beilage zu der Schrift: die Sage von Tanaquil, Mohr 1870). Das ist ja nicht etwa nur statistisch zu verstehen, daß nämlich die Mythologie bei der ungeheuren in gleicher Richtung weisenden Fülle des Materials sich Einzelverstöße erlauben dürfe, da die Gesamttendenz, das einzige Wichtige, davon nicht berührt werden könne, sonst hätte die genannte Kritik gegen eine spezielle Aufstellung Mommens ja keinen Sinn; die Gegensätzlichkeit muß eine ganz prinzipielle sein. Wenn vom historischen Standpunkt aus das ganze Material erschüttert würde, wenn nachgewiesen würde, daß alle Zeugnisse, nicht nur drei Vierteile derselben, hellenistischer, spätrömischer, byzantinischer Herkunft seien, so wäre dies für Bachofen gänzlich belanglos, weil in diesen Zeugnissen ein Instinkt für den Mythus lebendig ist, weil ihre Verfasser das Erbgut, das sie in sich tragen, produktiv neuanlegten. Geschichtslos ist der Mythus, nicht nur in Bezug auf den Anfang, sondern auch in Bezug auf das Ende, in dem er als lebendige Zeugung hineingreift bis in unsere Zeit, so daß man geneigt ist zu sagen, ohne damit wohl den Anschauungen der Bachofenverehrer Zwang anzutun, daß Bachofen selber in die Zahl dieser Mythenschöpfer einzureihen sei. Nicht im Sinne der Dichtung – mit unverhüllter Verachtung wird auf den Dichter heruntergesehen; nein, das mythenschaffende Individuum ist eigentlich gar kein solches, sondern nur der praktisch notwendige Exponent des mythenschaffenden Volkes.

Sobald man sich auf den Boden dieser Anschauung zu stellen bereit ist, scheint nun freilich eine Kritik an Bachofen nicht nur eine Verirrung der Kritik zu sein, sondern geradezu etwas Lächerliches, ein Donquichottekampf gegen Windmühlen. Bachofen und seine Gegner sind überhaupt nicht einer Natur, so daß es gar kein Feld gibt, auf dem sie ihre Klingen kreuzen könnten. Bäumler gibt diesem Gefühl dadurch Ausdruck, daß er es vorzieht, statt von einer mythischen Zeit von einem mythischen Raume zu sprechen.

Die Jetztzeit hat freilich nur noch wenige Begnadete, die die Sprache des Mythus zu sprechen im Stande sind und in ihr denken können; der eigentliche schöpferische Raum ist die Prähistorie, der Träger des Mythus das prähistorische Volk. So tritt

Digitized by Google

neben den Begriff des Mythus der nicht weniger wichtige und ernste des Volkes. Mit vollem Recht sucht Bäumler wie schon vor ihm J. Nadler (Preuß. Jahrb. 1924) auch für diesen die Geburtsstunde in der spätern Romantik. Die gleichen Leute, die den Begriff Mythus schufen, erfanden auch „das Volk" dazu. Sie ordneten das Inviduum in den Kreis der Geburten ein, sie machten es zum Gliede eines „Ganzen", das sich nach rückwärts in unbekannten Fernen verliert. „Der Einzelne steht", so formuliert es Bäumler (CXVIII), „unvermeidlich mitten im Strome; in jedem Einzelnen rauscht der Strom selber aus der Zeitenferne daher, und verlangt für sein Rauschen Gehör. Die Toten wollen dabei sein, wenn die Lebenden Beschlüsse fassen." Bei Savigny, den Gebrüdern Grimm, bei Görres ist dieses Gefühl zum ersten Mal lebendig geworden. Bäumler arbeitet die Apriorität seines Volksbegriffes selber wundervoll heraus (CXXI): „Für die Romantik ist der Mensch nicht eine ‚Fortsetzung' der göttlichen Natur, sondern ein neuer Einsatz: als Volk knüpft die Menschheit unmittelbar an das Ewige an. Das Volk ist die Natur noch einmal, gleichsam auf höherer Stufe: es ist nicht ein Stück der natura naturata, sondern stammt, als zweite Natur, aus der ewigen Quelle selbst. Es ist von oben – a priori, wie die historische Philosophie sagt".

Neben diesen beiden Begriffen Mythus und Volk können für uns zuerst die spezifisch Bachofenschen, mit denen er den Mythus füllt, seine speziellen Polaritäten, außer Betracht fallen. Sie werden uns nachher noch einen Augenblick lang beschäftigen. Es sind vor allem die zwei Antithesen: einerseits Tellurisches-Uranisches, Unterirdisches-Überirdisches, andererseits Mutter-Vater. Die beiden Paare gehen ohne Schwierigkeit einen engen Bund ein, so daß sie aus einem Urquell entsprungen scheinen könnten. Sie laufen mit jenen obersten Prinzipien nicht als absolute Zwangsfolgerungen zusammen; auf der Bachofenschen Grundansicht von Mythus und Volk könnte man sich, wie auch Bäumler andeutet, andere mythologische Systeme denken; aber von den bis jetzt vorhandenen mag das Bachofensche eines der vorzüglichsten sein.

Bewundernswert erscheint seine Geschlossenheit, Konsequenz und Durchdachtheit. Freilich so gar erstaunlich ist das nicht, denn wie aus den eben gegebenen Ausführungen hervorging, es ist ja ein rein ideelles System. Es ist konsequent durchzu-

Digitized by Google

führen, weil es ausschließlich gedanklicher Natur ist, nie sich um eine historische Realität kümmern muß; seine Realität liegt in der Idee, so wie die des parmenideischen Kosmos. So wie auch nicht alle Prädikate dieses Kosmos aus seinem transzendenten Charakter hervorgehen können, sondern davon unabhängige einfachste Lösungen auf gedanklichem Boden darstellen z. T. auch nur Erbschaften einer früheren, anders gearteten Metaphysik sind, nicht viel anders steht es auch mit den einzelnen Positionen Bachofens. Anderes als rein gedankliche Verteidigungen, Wahrscheinlichkeiten, Verallgemeinerungen, Analysen dürfen sie zur Rechtfertigung des Systemes, dessen Teile sie sind, nicht enthalten, weder psychologische noch historische; da sie sich – wozu wir ihnen die Berechtigung einräumten – ihrerseits einen Angriff mit solchen Waffen verbaten, ist es ihnen natürlicherweise nun auch verwehrt, solche als Verteidigungsmittel zu gebrauchen. Nur auf ihrem eigenen Boden können sie angegriffen werden, nur auf ihm sich verteidigen; nur auf ihm, so scheint es, könnten sie erledigt werden – wodurch ein solcher Angriff von vorneherein als hoffnungslos erscheint. Denn an der gedanklichen Geschlossenheit und Einfachheit, der Größe und Konsequenz des Bachofenschen Systemes kann kaum gerüttelt und gezweifelt werden; daß sich alles auf eine Formel zurückführen lasse, kann von ihm so wenig verlangt werden als vom parmenideischen Kosmos. So scheint sich als Ergebnis herauszustellen, das Bachofen unanfechtbar dasteht, er und seine Adepten.

Freilich ganz so glänzend wie die Stellung des Parmenides ist diejenige Bachofens nun aber doch nicht; dessen reine Transzendenz wird von ihm keineswegs erreicht. Den paar wenigen Versen, die dieser den Prädikaten seines Seins widmen muß, stehen viele hunderte zitatengeschwängerte Seiten Bachofens gegenüber, verteilt auf eine ganze Menge von Werken, und selbst Schröters Auslese ist tausendmal größer als der Seinsteil des Eleaten; bei diesem geht erst der Doxateil, der halb historische, der wissenschaftliche in die Breite. Es scheint also doch nicht reine Metaphysik zu sein, was uns Bachofen vorlegt. Einerseits will sein Mythus freilich transzendent sein und Bäumler will es erst recht, daß er's sei; mit historischer Wirklichkeit, mit Realität im diesseitigen Sinne soll er nichts zu tun haben; er will die Absolutheit reiner Denkvorgänge besitzen und den Glauben nur für den Seinscharakter, für die ideelle Realität in Anspruchnehmen. Aber andererseits liebäugelt er

Digitized by Google

dennoch mit den Reizen diesseitiger, einmaliger, historischer Realität, mit dem „erat" der Geschichte, ja auch mit den tausendfältigen Herrlichkeiten geschichtlicher Überlieferung; d. h. Bachofen meint doch auch wieder Geschichte zu treiben, vielleicht Geschichtsphilosophie, was ja eine durchaus diesseitige Wissenschaft ist. Um nochmals mit unserm kosmischen Bilde zu kommen: Er mischt Anaximander mit Parmenides. Das ist ein einfaches und billiges Verfahren, das reinste Kolumbusei der Metaphysik. Von der einen Seite bezieht man den Realitätscharakter, von der andern die Prädikate; man mischt sie und man hat beides; so wie wenn Parmenides das Experiment im Laboratorium zum Beweis seiner transzendenten Welt verwenden wollte. Ist dies nicht ein schlimmes Gaukelspiel?

Die Prähistorie, deren Metaphysik nach Bäumler in Bachofens Werk gestaltet wird, ist doch zugleich die „historische" Prähistorie, deren Zeugnisse in die geschichtlich helle Zeit hineinreichen, von ihr uns vermittelt werden. Wären es wirklich zwei im innersten Wesen verschiedene Zeiten oder gar zwei Räume, wie sollten denn die Tatsachen des einen sich überhaupt im andern bemerkbar machen können? Vielmehr müssen wir darauf bestehen – und sollten wir auch jeglichen Hohn und Spott und den Vorwurf wissenschaftlichen Banausentums auf uns ziehen – wir müssen darauf bestehen, daß die Zeugnisse, die Zitate, alle die Details, die Bachofen aufführt, sein ganzes großes Beweismaterial in den historischen Raum hineingehört. Es muß mit den in diesem Raume üblichen Maßstäben gemessen werden; es muß sich historische Beurteilung und historische Kritik gefallen lassen. Bachofens metaphysische Prähistorie hat mit diesen Zeugnissen nichts zu schaffen; alles, was er geschrieben hat, ist dem, was er gewollt haben soll (nach Bäumler), völlig fremd.

Nur kurz sei davon die Rede, in welchem Lichte alle diese Zeugnisse erscheinen, so bald man als Historiker an sie herantritt. Ihre weitüberwiegende Mehrzahl trägt den Stempel späterer Entstehung, der Erfindung und Erdichtung an sich. Als im 3. Jahrh. vor Chr. die erste wirklich intensive geistige Berührung zwischen Orient und Occident infolge der mazedonischen Weltherrschaft begann, als vor allem Alexandria der Exponent einer solchen Mischkultur wurde, da bildete sich in gewissen Kreisen, aus dem Vermischungsprozeß heraus, eine religiöse Mentalität, die derjenigen Bachofens ähnlich genannt werden muß, und die eben, wie wir dies nun ehr-

Digitized by Google

lich sagen wollen, die Hauptquelle, der eigentliche Mutterboden der Bachofenschen Lehren ist. Sowohl das Grauen des Todes und die Ehrfurcht vor den Unterirdischen als auch die brünstige Exaltation werden damals Mode und gehen nicht selten den gleichen Bund ein, den Bachofen sie schließen läßt. Gewiß läßt sich nicht leugnen, daß manche dieser Gedanken auch schon früher auftauchen. Vor allem zentral ist die Vorstellung, daß der Kulturfortschritt erkauft sei mit dem Verluste natürlicher Empfindung, der Aufstieg also zugleich einem Niedergang entspreche, ja daß überhaupt alle Organisation gleichzeitig als Preisgabe uralter Einheitlichkeit zu betrachten sei; wie ja auch für Bachofen der Segen der Vaterkultur ein sehr zweifelhafter ist in Anbetracht der unerhörten Herrlichkeiten der Mutterkultur, deren Verlust ihn erst ermöglicht. Früh schon nimmt dies die Denkform der Erbsünde an, schon im 6. Jahrhundert bei den Orphikern. Dies sind religiöse Formulierungen, die mit der Entdeckung des Individuums und der Erkenntnis der Unmöglichkeit vollständigen Glückes zusammenhängen. Diese Anschauungen belasten dann von vornherein die Entstehung der griechischen Philosophie.

Das sind interessante geisteswissenschaftliche Probleme. Ohne Deutung kommt man diesen Fragen nicht bei, das steht außer Frage. Diese Deutung muß aber auf historischem Terrain bleiben. Wie überall in der Geschichte, ganz besonders aber in der Geistesgeschichte, wird die dafür anzuwendende Methode keine andere als eine psychologische sein können. Falls es sich wirklich um ein Volk (ein historisches, nicht das metaphysische Bäumlers) handelt, eine massen- oder völkerpsychologische. Damit ist von vorneherein festgestellt, daß es sich nicht um einen andern Seelen- und Empfindungsträger dreht als in der Individualpsychologie, sondern um die Beeinflussungen und Zwangsläufigkeiten, denen die einzig reale Psyche, diejenige des Individuums, unterworfen ist in ihrer Rolle als Teil eines Ganzen. Dann entstehen zwar ideelle Scheinlinien, die wie Realitäten aussehen, wie Produkte einer Kollektivseele. Sie beruhen aber nur auf Sehfehlern, haben also mit dem eine Wirklichkeit darstellenden „Volk" Bachofens nichts zu tun. Es werden noch sicher viele subtile Untersuchungen für das Verständnis dieser Dinge geführt werden müssen, die sowohl nicht unbeträchtlich in die Tiefe gehen, also Tiefenpsychologie, diesen Gipfelpunkt eines verhaßten Psychologismus, treiben, als auch der formellen Bindung

Digitized by Google

und Verpflichtung wohl eingedenk sind, die das einmal Geschaffene für alles später Entstehende bedeutet. Vor allem wird die Frage nach dem triebhaften Warum solchen Spekulierens beantwortet werden müssen. Es wird hinter den Worten auf die Gebärde der Sprache und den Rhythmus der Leidenschaftlichkeit geachtet werden müssen, damit einem klar werde, was für ein Drang diese frühen Denker treibe.

Die gleiche Frage muß sich aber auch ihr Nachbeter und Epigone Bachofen gefallen lassen. Man wird ihm gegenüber einer Fragestellung nicht entraten können, die man auch gegen Parmenides und die Vorsokratiker anwendet. Er wird es sich gefallen lassen müssen, daß man die Welt, die er mit Leidenschaft metaphysisch und nicht historisch auffaßt, gerade weil er sie metaphysisch und nicht historisch auffaßt und also in erster Linie von den eigenen Dämonen beeinflußt ist – daß man sie als Symbol ansieht für Wünsche, die in seinem Innern schlummern. Das historische Symbol ist nicht so dankbar wie das naturwissenschaftliche; zuvieles Unverarbeitbare, zuviel Zufall enthält die Geschichte. Aber doch taucht es von Zeit zu Zeit wieder auf. Aus solcher Quelle speist sich vielleicht des Thukydides Leidenschaftlichkeit; neuere Beispiele drängen sich einem auf. Aber Thukydides ist der einzige, der die Gegenwart als Symbol zu wählen wagt; das vermeiden die andern, denn ein Symbol muß, um Erfolg, ja schon, um bei seinem Schöpfer Erlösungskraft zu haben, Wahrheitstreue zeigen. Die Gegenwart, ja überhaupt historisch helle Zeiten lassen sich aber unmöglich auf einen für alles stimmenden Nenner bringen. Darum wählten die einen ganz gewaltige Kulturperioden fast kosmischen Ausmaßes, hinwegspringend über Völker und Länder (Herder, Hegel, Spengler); Bachofen wirft sich auf die Vorgeschichte. Hier sind keine Unstimmigkeiten zu fürchten, ja, was noch besonders angenehm ist, die Materialien, die Quellen sind selber schon solche gewollten, gewünschten, konstruierten Tatsachen, so daß ihre Willfähigkeit für den Symboldienst um so wahrscheinlicher ist. Bei solcher Prüfung von Bachofens Werk würden jene Teile, die sich mit den Toten und ihren Symbolen beschäftigen, wohl noch das leichteste und allgemeinste Verständnis finden. Ja es wäre nicht einmal erstaunlich, wenn auch heute Menschen, die viel über die Trauer dieses Daseins grübeln und in denen das Todesproblem lebendig und stets wach ist, sich, trotz aller Abstrusheit der Bachofenschen Phantasien, doch zu ihnen hingezogen fühlten. Schwe-

Digitized by Google

rer ließe sich mit den sexuellen Komplexen Bachofens auskommen, jenen unerschöpflichen Assoziationen und Variationen, die er dem Thema der Zeugung und Mutterschaft abzugewinnen weiß. Selbst auf die Gefahr hin, verächtlich mit den Psychoanalytikern zusammen – die übrigens für uns Psychologisten gar keine so abschreckenden Gesellen sind – in einen Tigel geworfen zu werden, könnten wir diese Seite Bachofen nicht anders behandeln, als daß wir darin Verdrängungen erblickten. Auf alle Fälle gehört er zu den Erscheinungen, die sich nicht damit zufrieden geben wollen, dem erstarrten Symbol der europäischen Wissenschaft zu dienen, das dem starken Erlösungsbedürfnis heutiger Menschen oft nicht gewachsen ist. Darin ist er ein Vorläufer; seine Zeit scheint jetzt gekommen zu sein, wo diese Abkehr von der Wissenschaft, Abkehr aber auch vom Gebrauch seines klaren Verstandes, der nicht so leicht zum Glauben geneigt ist, häufiger wird und auch in die Wissenschaft eingreift, da die Grenzen in einander überfließen. Auch diejenigen Forscher, die wenigstens als Methode diese transzendenten Hilfsmittel beiziehen, gehören, wenn auch nur halb, zu ihnen und bedeuten für die Wissenschaft eine gewisse Gefahr.

Doch lassen wir Bachofen und die, die seines Geistes sind, und wenden wir uns zu guter Letzt noch einem Probleme zu, das der geschichtlichen Betrachtung vom Studium Bachofens nahe gelegt wird. Es sei nur die Frage aufgeworfen; die Lösung zu geben fühle ich mich nicht im mindesten berufen. Haben wir uns den prähistorischen Menschen wirklich so erdgebunden vorzustellen, wie sich ihn nicht nur Bachofen, sondern im Grunde genommen fast alle Religionshistoriker vorstellen, bald zitternd wie Espenlaub, sich verkriechend vor den Naturgewalten, den Seelen der Dahingegangenen, den Feinden des ganzen Naturreichs, bald gierig und besinnungslos sich auf die Beute stürzend oder seinen ungehemmten Trieben fröhnend? Diese Vorstellungen scheinen mir irgendwie noch aus Zeiten zu stammen, wo die Vertreibung aus dem Paradies, wenn auch nicht mehr direkt geglaubt, so doch wenigstens irgendwie umgedeutet wurde. Daß der aus sicherem Port plötzlich den Fährlichkeiten der Wildnis ausgesetzte Mensch solchermaßen auf seine ungewohnte Umgebung reagieren könnte, das ließe sich denken. Wenn wir uns aber im Gegensatz dazu vorstellen, wie ungeheuer langsam sich die Entwicklung dieses Wesens vollzogen haben

Digitized by Google

muß, wie über gewaltige Zeiträume hinweg sich allmählich seine Waffe im Kampfe ums Dasein, der Intellekt, heranbildete, so können wir uns nicht anders als mißtrauisch zu jenen Vorstellungen verhalten. Der Mensch ist sicherlich unendlich früher ein braver Bürger mit Pflichtinstinkten geworden als man das haben will; es scheint mir, daß die sogenannten wilden Völker diese Tatsache durchaus bestätigen. Es war den Zeiten nach der Entdeckung des eigenen Ichs (eine Entdeckung, die in Griechenland z. B. erst im 7. Jahrh. begonnen wurde) vorbehalten, als Wunschvorstellungen diese Ansichten von der Primitive aufzubringen. Erst mit dem Momente, wo man sich der Gegensätzlichkeit zwischen den individualen und den von der Gattung gestellten Forderungen auf Glück bewußt wurde, wo, mit andern Worten, eine Innenethik begann, wo man sich eingestand, daß man seine Triebe zügeln und meistern müsse, da nahm die Vorzeit jene unheimlich lockende Gestalt an, die sie seither für uns besitzt. Es scheint mir darum nur eine in die Wissenschaft verpflanzte Theorie zu sein, die ihren Ursprung den Paradiesesvorstellungen verdankt und der so verbreiteten Überschätzung der Vergangenheit, wenn man dem primitiven Menschen diese nur vom gehemmten und verdrängenden Menschen hochgeschätzte Hemmungslosigkeit und Triebhaftigkeit zuschreibt. Diese Bemerkung sei noch gemacht bei Anlaß des Phänomens Bachofen.

232620

Digitized by Google

DIE KRITIK DER WISSENSCHAFT IN DER MODERNEN FRANZÖSISCHEN PHILOSOPHIE

Von ALEXANDER KOYRÉ (Paris)

Die Rolle, welche in der Geschichte der Philosophie des XIX. Jahrhunderts die Frage nach dem Sinn und Wert der Naturwissenschaft und des naturwissenschaftlichen Erkennens, bzw. die ihr korrelative und von ihrer Lösung abhängige Frage nach dem Sinn und Wert, ja nach der Berechtigung der Philosophie und der philosophischen Erkenntnis gespielt hat, ist wohl bekannt. Es wäre kaum eine Übertreibung zu behaupten, daß die gesamte Entwicklung des philosophischen Denkens der Neuzeit durch einen Kampf zwischen der Philosophie und der Wissenschaft bestimmt ist. Ein Angriffskampf seitens der Wissenschaft, die, stolz auf ihre Errungenschaften und Erfolge, ihre Alleinberechtigung zu behaupten strebt; ein Verteidigungskampf seitens der Philosophie, die dem übermächtigen und anerkanntermaßen überlegenen Feinde gegenüber ihre Auch-berechtigung zu erweisen sucht; sei es dadurch, daß sie der Wissenschaft von dieser letzteren unlösbare Fragen vorlegt; sei es dadurch, daß sie sich bescheiden die Aufgabe zuweist, die „Ergebnisse" der „Einzelwissenschaften" „zusammenzufassen"; sei es endlich indem sie, scheinbar noch bescheidener, sich auf die Analyse der Voraussetzungen und Ziele, der Arbeitsweisen und Methoden der „Voraussetzungslosen Wissenschaft" beschränkt.

Wobei es sich immer deutlicher herausstellt, daß die Bescheidenheit der Philosophie der Wissenschaft gegenüber diese letztere keineswegs freundlich und duldsam stimmte. Ja, man könnte direkt sagen: je bescheidener und anspruchsloser sich die Philosophie gebärdete, desto fester und sicherer fühlte sich eben die Wissenschaft,

Digitized by Google

nicht ohne ein scheinbares Recht behauptend, daß die von ihr mit ihren Methoden unlösbaren Fragen eben entweder überhaupt unlösbar oder gar gänzlich unsinnig seien; daß es seitens eines Nichtwissenschaftlers – als welche die Philosophen sich selbst ausgeben – direkt komisch, wenn nicht anmaßend sei, die Ergebnisse der Wissenschaft „auswerten" und „zusammenfassen" zu wollen; und daß, wenn es sich um die Bestimmung und Kritik der naturwissenschaftlichen Methoden und Ziele handeln solle, sie es doch wahrlich selbst besser wissen müsse, was sie eigentlich tut und will. So daß man eines solchen Anhängsels und Helfershelfers, als welchen die Philosophie sich ausgab, überhaupt nicht bedürfe.

Bis es doch schließlich zu einer Art Friedensschluß kam: die Philosophen haben allmählich erkannt, daß, falls man von der Wissenschaft mit Wissenschaftlern reden wollte, man mit dem wirklichen Studium der wirklichen Wissenschaft und nicht mit einem anderweitig gebildeten Begriff derselben anfangen solle; auch hat dieses Studium sie allmählich auf die alte Idee zurückgeführt, daß neben der Naturwissenschaft und der naturwissenschaftlichen Erkenntnisweise eine andere, eben die philosophische, ja sogar die metaphysische sinnvoll in ihrer Existenzmöglichkeit und Berechtigung behauptet werden könne. Die Naturwissenschaftler aber sahen ein, daß sie in der von ihnen selbst geübten Kritik ihrer eigenen Denk- und Arbeitsweisen sich eben keine rein wissenschaftliche, sondern eine philosophische Aufgabe stellen; und daß man demgemäß die kritische und logische Arbeit der Philosophie nicht ohne weiteres verachten dürfe.

Durch solche oder ähnliche Überlegungen und Erkenntnisse geleitet, näherte man sich endlich um das Ende des XIX. Jahrhunderts einem wirklichen Zusammenarbeiten von Philosophie und Naturwissenschaft, dessen vielleicht bezeichnendstes Beispiel uns von der französischen Philosophie der letzten Jahrzehnte gegeben wird[1]).

---

1) Der Zwist zwischen der Philosophie und der Naturwissenschaft hat in Frankreich eigentlich nie die Bedeutung gehabt, die ihm anderswo, so z. B. in Deutschland zukam. Ampère, d' Alembert, A. Comte, Carnot, Milhaud, Duhem, Poincaré, Le Roy, Meyerson sind ebensosehr Philosophen als Naturwissenschaftler oder Mathematiker.

Digitized by Google

Es waren natürlich ganz ähnliche Probleme, die sich vor dem wissenschaftlichen und dem philosophischen Denken verschiedener europäischen Völker stellten; und ganz analoge Lösungsversuche wurden auch zu annähernd gleicher Zeit in Deutschland wie in Italien, in Frankreich wie in England entwickelt oder angenommen. Dies ist eigentlich fast selbstverständlich: ist doch die Wissenschaft das internationalste Gebilde des menschlichen Geistes; war doch am Anfang des XX. Jahrhunderts die Einheit der europäischen Kulturwelt in einem, heutzutage fast befremdlichen Grade wiederhergestellt. Trotzdem lassen sich nichtsdestoweniger in Frankreich wie in Deutschland, in England wie in Amerika gewisse, wenn auch auf den ersten Blick als bloße Nüancierungen erscheinende, Eigentümlichkeiten aufweisen. Schon deshalb, weil für das unmittelbare, vortheoretische Sprachbewußtsein des Engländers, des Deutschen und des Franzosen der Sinn des Wortes: Wissenschaft ein verschiedener ist. Am weitesten scheint die Bedeutung dieses Terminus in Deutschland gefaßt zu sein. „Wissenschaft" umfaßt ganz natürlich Sprachwissenschaft wie Mathematik, Geschichtswissenschaft wie Rechtswissenschaft. Naturwissenschaft ist kaum mehr als prima inter pares.

Ganz anders für den Engländer: Science ist eben von Hause aus Naturwissenschaft.[1]) Theoretische so gut wie „bloß" beschreibende. Botanik so gut wie Chemie. Deshalb erscheint es sinnvoll, nach der Beziehung zwischen Science und Mathematik zu fragen. Was für den Franzosen – sprachlich schon – eine Ungereimtheit ist, weil mit den Terminis la science oder les sciences zunächst gerade Mathematik und mathematische Naturwissenschaft gemeint werden. Bloße historisch bedingte, zufällige Unterschiede des – vorwissenschaftlichen – Sprachgebrauchs, wird man vielleicht sagen, die für die wissenschaftlichen bzw. philosophischen Problemstellungen gänzlich belanglos sind. Weiß doch ein jeder in England wie in Frankreich, daß man im wissenschaftlichen Sprachgebrauch mit diesen Terminis etwas ganz anderes meint wie im täglichen Leben. Und schließlich sind es eben nur Nuancen.

Aber Nuancen sind es gerade, was uns hier interessiert. Und ein Sprachgebrauch ist nie ganz zufällig. Es spiegelt sich in ihm eine bestimmte, traditionelle Denkein-

1) Und Naturwissenschaft ist bis heute noch Naturphilosophie, Natural Philosophy.

Digitized by Google

stellung, eine bestimmte Orientierung, eine bestimmte, eigentümliche Auffassung des Erkenntnisaktes, des Erkenntnissinnes und des Erkenntnisvermögens. Es drückt sich darin auch ein bestimmtes Erkenntnisideal aus. Und andererseits wächst ja doch jedes echte Philosophieren aus dem Leben und der geistigen Tradition heraus. Demgemäß ist es meines Erachtens nicht ganz belanglos, daß der Terminus science vor allem auf die Mathematik und die exakte, mathematische, theoretische, rationelle Naturwissenschaft anwendbar ist. Es spiegelt sich darin die ganze philosophisch-wissenschaftliche Tradition Frankreichs, das Festhalten am Ideal des rationalen Erkennens, für welches nur durch rationale Deduktion verbundene und verknüpfte Erkenntnisse des Namens „Wissenschaft" würdig sind; das Ideal des „begrifflichen" Erkennens im Sinne des „begreifenden" Erkennens. Es ist wohl durch dieses traditionell-natürliche sich Orientieren am Vorbild der Cartesianisch-Laplace'schen „science" zu erklären, daß, trotz Condillac und Auguste Comte, der sensualistisch-positivistische Empirismus sich eigentlich nie in Frankreich hat einbürgen können. Deshalb ist auch die Kritik der Wissenschaft im letzten Grunde zu einer Kritik der Ratio als solcher geworden.

Ich habe soeben von der Cartesianisch-Laplace'schen Tradition gesprochen. Sie ist es im Grunde genommen, die für die französische Wissenschaft wie für die französische Philosophie bestimmend und maßgebend gewesen ist.[1]) Der Traum Descartes' von einer absoluten, apriorischen Deduktion des gesamten physischen Seins; die Idee Laplace's von der einen absoluten Weltformel, aus der die gesamte physikalische Wirklichkeit abzuleiten wäre; eine Welt, wo alles nach strengsten mathematischen Gesetzen vorherbestimmt, wo alles berechenbar und mathematisch deduzierbar ist; ein Reich der absoluten Notwendigkeit: dies ist die wissenschaftliche „Welt",

1) Neben dieser Tradition besteht wohl auch eine andere, die von Pascal zu Maine de Biran und von Maine de Biran über Ravaisson zu Bergson führt. Sie ist aber nie maßgebend gewesen und wird erst heutzutage in ihrer Bedeutung erkannt und gewürdigt. Cf. dazu das neueste Werk Léon Brunschvicg's, der diese beiden Strömungen zu vereinigen sucht: Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, Paris 1927.

Digitized by Google

die einem Emil Boutroux gegenübersteht.[1]) Und in dieser Welt muß es auch einen Ort der Freiheit geben. Der menschliche Wille muß frei sein. Dies ist – ebenfalls seit Descartes – die Grundüberlegung. Und doch erscheint Boutroux die Cartesianische Lösung unbrauchbar. Die kantische – Boutroux ist der Verfasser des besten französischen Buches über Kant[2]) – erscheint ihm ebenfalls untauglich. Es spielt ja doch für Kant die Freiheit in dieser Welt gar keine Rolle. Die Welt der Wissenschaft, die Welt der Wahrnehmung ist auch für Kant unter dem Banne der Notwendigkeit. Freilich ist sie dafür ihrer metaphysischen Würde beraubt, erscheint als bloßes Phänomen. Dies kann jedoch Boutroux nicht annehmen: die Welt der Wissenschaft ist keine bloße Erscheinung. Die Wissenschaft erkennt die Wirklichkeit, und falls ihr Anspruch auf absolute Rationalität berechtigt wäre, falls, mit anderen Worten, die Wirklichkeit sich wirklich restlos erklären und ableiten ließe, falls sie der Ratio tatsächlich durchaus durchsichtig wäre, so wäre sie in der Tat ein Reich der bloßen Notwendigkeit.

Der Anspruch ist jedoch nicht berechtigt. Tatsächlich enthält die Wissenschaft – so wie die Wirklichkeit – Undeduzierbares, somit Irrationales. Denn rational ist bloß die Deduktion, die Analyse. Und da die echte Notwendigkeit sich mit dem Rationellen deckt, erhellt die Möglichkeit in der Struktur der Welt – so wie derjenigen der Wissenschaft – die „Ritzen" aufzufinden, durch die die Freiheit sich wird „durchschleichen" können. Wir müssen bei diesen Gedanken verweilen. Zwar ist Boutroux's Werk nicht eigentlich „modern"[3]). Aber das kleine Büchlein hat stark gewirkt. Die ganze spätere Entwicklung ist durch es bestimmt worden; es wirkt auch immer noch – somit gehört es in einem gewissen Sinne doch zum heutigen Tag.

Sein Titel-De la contingence des lois de la nature-erscheint auf den ersten Blick irreführend. Vom Zufall ist eigentlich im Buche nirgends die Rede. Doch für

---

1) Emile Boutroux hat durch seine Schriften und noch viel mehr durch seine lange Lehrtätigkeit das philosophische Denken des modernen Frankreichs am tiefsten beeinflußt. Wir müssen deshalb die Analyse seiner Anschauungen unserer Darstellung zugrundelegen.

2) Cf. Emile Boutroux, La philosophie de Kant, cours professé à la Sorbonne en 1896–1897. Jetzt wiedererschienen in Buchform 1926.

3) Das Erstlingswerk Boutroux's De la contingence des lois de la nature ist 1874 erschienen.

Digitized by Google

Boutroux erscheint es selbstverständlich: wenn die Naturgesetze nicht notwendig sind, so sind sie eo ipso kontingent. Und was ist im letzten und echten Sinne „notwendig"? „Vom Standpunkt der Analyse ist als völlig in sich notwendig bloß ein Satz der Form A = A zu betrachten." „Jeder Satz, in welchem das Attribut vom Subjekte verschieden ist . . setzt eine synthetische Beziehung als Gegenpart der Analyse, voraus." „Falls auch die Beziehung von A zu seinen Teilen als analytisch gelten kann, so ist diejenige von den Teilen zu dem Ganzen synthetisch. Denn die Vielheit enthält den Grund der Einheit nicht". So wenig wie die Einheit die Vielheit analytisch setzen kann. Demgemäß erscheint in der einfachsten syllogistischen Deduktion ein auf das bloß analytische unreduzierbares (der Ratio somit unfaßbares) Moment der Vielheit. Dies macht die analytische, rationale Notwendigkeit steril. An sich restlos verständlich kann sie für nichts anderes einen Erklärungsgrund abgeben. Denn „die zu erklärenden Sätze lassen sich auf eine identische Formel nicht zurückführen". Es ist somit ganz klar: an dieser Notwendigkeit nehmen Naturgesetze nicht Teil.

Es gibt jedoch auch andere Begriffe von Notwendigkeit: synthetische notwendige Beziehungen, teils a priori geltende, als Denkgesetze, somit „für uns" notwendig, wobei, „falls sich der Lauf der Dinge den Prinzipien, die von unserem Geiste a priori gesetzt sind, nicht ganz konform erwiese", man daraus schließen müsse, „nicht daß der Geist sich irrt, sondern daß die Materie ihre Teilnahme am Nicht-Sein durch einen Rest der Auflehnung gegen die Ordnung verrät"; teils a posteriori, aus der Erfahrung entnommene. Aposteriori'sche Notwendigkeit kann uns die Erfahrung jedoch nicht geben – sie gibt konstante, keineswegs aber notwendige Beziehungen. Doch auch mit dem Begriff der notwendigen Synthese a priori kann Boutroux nichts anfangen. Merkwürdigerweise erscheint er in seiner Kritik des Apriorismus als Empirist. Es ist jedoch ganz klar: Synthesen a priori sind ihm nicht a priori genug. Sie hätten in allen ihren Elementen a priori sein müssen – und diese stammen doch aus Erfahrung.

Lehrreich ist in dieser Beziehung seine Kritik des Kausalbegriffes. Allerdings, wenn irgendwo, so scheint es, daß in der Beziehung zwischen Ursache und Wirkung die wirkliche Notwendigkeit gesetzt werde. Die beiden Begriffe sind sogar korrelativ. Ur-

Digitized by Google

sache ist nur insofern Ursache, als sie eine Wirkung hervorbringt. So wäre durch die Kausalbeziehung eine Notwendigkeit de facto, wenn nicht de jure in der Welt gesetzt. Alle partiellen Gesetze hätte man „auf eine einzige Synthese zurückführen können, ein oberstes Gesetz, in welchem als Einzelfälle alle Weltgesetze enthalten wären"... Die Formel wäre an sich zwar nicht notwendig. Aber tatsächlich „hätte sie zwischen allen Einzelfaktoren eine notwendige Beziehung statuirt. Die kleinste Veränderung würde eine Veränderung im Universum setzen". Der Traum Laplaces wäre in dieser modifizierten Gestalt berechtigt. Doch sehen wir genauer zu: gibt uns die Wirklichkeit den Grund, an eine solche „oberste Synthese" zu glauben?

Wir müssen uns an die Wirklichkeit selbst wenden. Boutroux entwirft die Skizze einer „Analyse der Wirklichkeit" und fängt dabei „von unten" an. Die Wirklichkeit ist das, was ist. Die erste zu betrachtende Kategorie ist somit die des Seins. Kann denn das Sein bewiesen, d. h. auf deduktivem Wege als rational notwendig erwiesen werden? Offenbar nicht, denn es hieße aus bloßer Möglichkeit die Wirklichkeit ableiten; das Wirkliche ist aber etwas mehr als das bloß Mögliche; es bringt zu dem Begriff des Möglichen ein neues Moment hinzu. Das Sein als solches ist also nicht notwendig; daß etwas ist, ist bloß ein Faktum, der Ratio als solcher durchaus unverständlich. Es steckt somit schon in dem Begriffe der Wirklichkeit ein Moment der Irrationalität, und dies beweist - und andererseits dadurch erklärt wird -, daß der Begriff des Seins wie der der Möglichkeit nicht aus dem Verstande, sondern aus der Erfahrung stammt.

„Die Wirklichkeit, so wie sie aktuell gegeben ist, ist keine notwendige Folge der Möglichkeit; sie ist bloß eine kontingente Form derselben". Die Existenz der Welt ist nicht notwendig. Doch ist vielleicht die Kontingenz und die Irrationalität damit erschöpft. Vielleicht ist die Welt in ihrer Existenz durchaus von der Notwendigkeit beherrscht. Falls nicht das Sein als solches, so wäre vielleicht das Sosein deduzierbar. Und wenn auch dieses nicht, so wäre vielleicht zum mindesten aus einer bestimmten, gegebenen Soseinsform die ganze Weltentwicklung deduzierbar. Es scheint zunächst, daß das Kausalgesetz zu einer solchen Deduktion berechtigt, denn seine Formeln lauten: „Nichts geschieht ohne Ursache" oder „Alles was geschieht ist eine Wirkung und jede Wirkung ist ihrer Ursache proportioniert", d. h. enthält nichts

Digitized by Google

mehr als ihre Ursache, oder „Nichts wird erschaffen und nichts wird vernichtet" oder schließlich „Die Quantität des Seins beharrt". Alle diese Formeln haben den gleichen Sinn; sie alle behaupten ein Beharren; aber im bloßen Begriff des Seins ist dieses Beharren gar nicht enthalten. Die Wirklichkeit erscheint uns eben als Veränderung, als Wechsel, als Mannigfaltigkeit. Weit mehr: mit dem Beharren ist die Kausalverbindung unvereinbar. In der Idee der Ursache steckt nämlich zweierlei: 1. Die Idee einer hervorbringenden, schöpferischen Kraft. Es ist ganz offensichtlich, daß diese Idee der Ratio undurchdringlich ist. Sie ist auch für die Wissenschaft unbrauchbar. 2. Die Idee einer notwendigen Verknüpfung jeglichen Geschehens mit seinen Bedingungen. In dem Begriffe der Kausalität ist aber auch schon enthalten, daß die Wirkung von der Ursache verschieden ist, denn, falls die Wirkung mit ihrer Ursache absolut identisch wäre: gäbe es noch einen Sinn, von Ursache und von Wirkung zu reden? Aus Etwas aber Etwas von ihm Verschiedenes rational ableiten zu wollen, ist hoffnungslos. Es kommt dazu noch folgendes: Können wir denn die völlige Äquivalenz der Ursache mit der Wirkung behaupten? Haben wir Mittel, im Laufe des Geschehens die Ursache - die ebenfalls Geschehen ist - von der Wirkung abzutrennen? Wo fängt die eine an, wo hört die andere auf? Sind unsere Bestimmungen nicht, im letzten Grunde, willkürlich und kann uns das exakteste Messen je eine genaue Bestimmung geben? „Es ist unmöglich, den Anfangspunkt eines Prozesses anzutreffen. Die Wirkung ist immer etwas anderes (somit etwas neues) als die Ursache. Sogar wenn quantitativ eine Äquivalenz bestünde, so ist zum mindesten eine qualitative Verschiedenheit zu setzen. Und ist denn reine Quantität etwas anderes als bloße Abstraktion? Das Sein ist immer qualitativ bestimmt".

Es folgt daraus, daß im spezifischen, strengsten Sinne des Bleibens und des Beharrens das Kausalgesetz auf die reale, konkrete Welt nicht anzuwenden ist. Die Mechanisten, die diesen Satz so deuten, operieren eben mit einer Abstraktion: in diesem Sinne ist das Kausalgesetz eine methodische Forderung der Naturwissenschaft; nicht eine Wahrheit, die apriori oder aposteriori gelten könnte. Die Änderung, das Neue sind uns gegeben; sie sind ursprünglicher als das Beharren, welches ihr Resultat ist; nicht ihr Prinzip. Die Welt - die wirkliche - ist demgemäß ein Strom des Wechsels, und man kann wohl annehmen, daß in diesen Strom auch die Gesetze

Digitized by Google

nicht beharren. Naturgesetze sind nicht Beherrscher des Seins - sie drücken bloß den Rythmus des Geschehens selbst aus. „Gesetze sind ein vom Strome des Geschehens gegrabenes Bett; er folgt ihm und hat es selbst gegraben."

Die Kontingenz hat sich im Herzen der Wirklichkeit als ihr konstitutives Moment vergraben. Jedoch die Kontingenz des Seins als solchen genügt nicht, um für die Freiheit Platz zu schaffen. Boutroux fährt fort, dieselbe dialektisch-induktive Methode anwendend, die „der Erfahrung" gegebene Struktur der Wirklichkeit zu analysieren. Naturgesetze beschränken sich nicht darauf, eine Beziehung von Ursache zu Wirkung zu setzen. Ursachen wie Wirkungen lassen sich zu Gruppen nach Ähnlichkeiten zusammenfassen, be-greifen, in Klassen und Spezies verteilen. Und dies ist wiederum etwas ganz Neues, was aus dem bloßen Kausalbegriff nicht analytisch zu deduzieren ist. Daß Gleiches in der Welt vorkommt, ist nicht notwendig; genau besehen kommt es gar nicht vor. Der Satz, daß gleiche Ursachen gleiche Wirkungen haben, ist also nicht nur in seiner Anwendungsmöglichkeit irrational, sondern auch nicht ganz richtig. Er gilt bloß grosso modo.

Steigen wir weiter auf dem Wege der Konkretisierung des Seins aufwärts: wir treffen die Räumlichkeit an, die im Begriff des Kontinuums ebenfalls ein neues Element aufweist; die zeitliche Ausdehnung; die Bewegung; dann den Körper als feste Raumerfüllung; die Materie; das Ding mit seinen physikalischen und chemischen Qualitäten. Man steigt zum Lebewesen, zum Tier, zum Menschen auf und jedesmal wächst der Anteil des undeduzierbaren und unreduzierbaren, somit irrationalen Seins. Die Ratio ist unfähig, das Kontinuum auf Zahlen, den Körper auf das Kontinuum zu reduzieren. Unfähig ist sie, die Physik auf bloße Mechanik aufzubauen. Mit jedem Schritt erscheinen die Naturgesetze laxer, der Rahmen der Notwendigkeit wird immer breiter und die Indetermination immer größer. Bis man schließlich bei dem Menschen, bei dem Bewußtsein die Freiheit antrifft, die sich durch diese „Ritzen" des Weltgebäudes bis in die tiefsten Schichten des bloßen materialen Seins durchdrängt.

Die Welt erscheint Boutroux als eine hierarchische Struktur, wo jede Schicht sich auf eine unter ihr liegende aufbaut, von ihr aus aber undeduzierbar ist. Dies impliziert die objektive Geltung der Erfahrung[1]), die objektive Realität der in ihr gege-

1) „Erfahrung" hier im Sinne der sinnlichen Wahrnehmung.

Digitized by Google

benen Qualitäten. Es ist ganz falsch (so meint Boutroux) zu sagen, die Farben, das Licht oder die Wärme seien bloß Bewegung. Bewegungen, die die Physik uns aufweist, sind nur Bedingungen des Auftretens, der Realisierung jener Phänomene. Auch die Empfindungsdata sind objektiv, und die Lehre von der Abhängigkeit der Sinnesqualitäten von den Organen ist nichts mehr als eine falsche Metaphysik. „Die Materie scheint bloß die Stütze der Qualitäten zu sein."

Dem Geiste Boutroux's schwebt eine aristotelisch-schellingsche Metaphysik vor. Die Welt ist ihm Bereicherung, Entwicklung zum Höheren. Die Summe der Energie ist nicht konstant; sie wächst beständig an Quantität und Qualität. Neben der Ratio, der schließlich nichts mehr verständlich ist, die ja sich selbst auch nicht versteht, erscheint die Möglichkeit einer ganz anderen Erkenntnisweise, die dem Leben sowie der Freiheit gerecht wäre; einer Metaphysik, die zugleich Weltgeschichte wäre, „denn alles, was lebendig ist, vielleicht auch alles, was wirklich ist", entwickelt sich, bewegt sich, ändert sich beständig und ist der Starrheit der Gesetzesformeln fremd. Was wird aber dabei aus rationalen Naturwissenschaften? Sie sind abstrakt und hypothetisch. Sie führen bloß die Konsequenzen der vorhin angenommenen Bedingungen aus; sie setzen eben das starre Beharren voraus – sie können keinen Anspruch auf absolute Gültigkeit erheben.

Boutroux hat später[1]) dieselben Fragen wieder aufgenommen und seine Ansichten durch einen direkten Vergleich mit der Struktur der Wissenschaften zu klären und zu befestigen gesucht. Er geht diesmal die einzelnen Wissenschaftsbereiche nacheinander durch und findet, wie Auguste Comte es schon gefunden hatte, daß sie sich wie eine Leiter aufeinander aufbauen, wobei die Übergänge nicht stetig, sondern sprunghaft sind. Irrational, insofern sie Vielheit und Verschiedenheit implizieren, sind schon die Sätze der reinen Logik. Noch eine Stufe weiter von der reinen Ratio liegt die Mathematik. Die reine Zahlenlehre, die Geometrie, die Mechanik sind schon auf rein mathematischem Boden nicht aufeinander reduzierbar. Dies trotz Descartes, trotz der analytischen Geometrie und der modernen Entwicklung der reinen Mechanik. Ein Sprung ist wieder notwendig, um von diesen reinen Disziplinen zur Phy-

1) Cf. E. Boutroux. De l'idée de la loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines. Cours professé à la Sorbonne en 1892–1893. 3. Aufl. Paris 1926.

Digitized by Google

sik zu gelangen. Boutroux erkennt, daß seit Descartes „die fundamentale Idee der Naturwissenschaft darin besteht, daß es einen Koinzidenzpunkt gibt zwischen dem Sein und dem Werden, daß die Dinge ... individuelle Bestimmungen von mathematischen Essenzen sind". Seit Descartes „ist es die Mathematik, die den Naturwissenschaften ihre eigene Notwendigkeit verleiht... Wir glauben, daß alles notwendig determiniert ist, weil wir glauben, daß im Grunde alles mathematisch ist. Dies ist die Wurzel des modernen Determinismus". Und doch ist einerseits die Mathematik selbst der Ratio undurchdringlich und andererseits ist ihre Anwendung auf die Wirklichkeit bloß mittels einer Reihe von Abstraktionen möglich. Im Grunde hatten die Alten recht: das Werden – und alle Wirklichkeit ist Werden – läßt sich auf das Sein nicht reduzieren. Und demgemäß gibt es zwei Gruppen von Wissenschaften: die einen sind rein statisch, sie wollen nur Koexistenzen aufweisen: Physik, Chemie, Mechanik. Aber auch auf diesen Seinsgebieten ist das absolute Beharren bloß Schein – und demgemäß ist die Geltung dieser Wissenschaften nur hypothetisch. Sie flechten um die Wirklichkeit ein Netz, wobei sie Qualitäten und Wechsel von vornherein aus ihrer Betrachtung weglassen. Sie sind deshalb unfähig, das Individuelle der Phänomene zu fassen. Die Notwendigkeit, die sie behaupten, ist bloß abstrakt und formal. Im Grunde lassen sie die Dinge völlig indeterminiert: so schon die Logik, denn A=A besteht, wenn auch A an sich widerspruchsvoll und nicht in sich identisch wäre. So die physikalisch-chemischen Gesetze: sie sind durch abstraktive Betrachtung gewonnen. In Wirklichkeit sind aber die unteren Schichten der Realität von den oberen abhängig.

Die andere Gruppe von Wissenschaften sucht die Wirklichkeit in ihrem konkreten Sein und Werden zu studieren: dazu gehören Biologie, Psychologie und alle Geisteswissenschaften. Auch innerhalb dieser Gruppe finden wir eine auf quantitative Verschiedenheiten unreduzierbare Hierarchie. Es ist ganz klar, daß Wissenschaften, die dieser Gruppe angehören, sich nicht auf mathematische Form bringen lassen; ihre Gesetze sind eben nicht Gesetze des Beharrens und der Koexistenz, sondern des Werdens; die Wirklichkeit ist eben wesentlich Geschichte. Geschichte aber ist Erfindung von etwas Neuem; sie ist deshalb ein Reich der Kontingenz und schließlich der Freiheit, denn das Wesen des Geistes, zu dem wir endlich gelangen, ist Frei-

Digitized by Google

heit. Von hier aus erscheint uns auch die Naturwissenschaft in einem neuen Lichte. Sie ist doch ein Produkt des Geistes, somit der Freiheit. Von ihr gesetzte Theorien sind ebenfalls Erfindungen des Geistes. Wie steht es aber mit Synthesen, die wir als der Ratio selbst undurchdringlich erwiesen haben, Kausalität, Kontinum etc. etc.? Sind es notwendige Synthesen des Denkens (Kategorien) oder vielleicht auch freie Erzeugungen des Geistes? Symbole, Hypothesen, Versuche, Entwürfe, vom Geist erfunden, um das Gegebene der Empirie zur Einheit zu bringen, zur relativen Einfachheit, die unser Verstand verlangt? Dann wäre es verständlich, weshalb sie der Ratio undurchsichtig sind, denn als Produkte der Freiheit wären sie selbst kontingent; sie wären aber keine ganz freie Schöpfungen, sondern Kompromisse des Geistes, der sich an die Wirklichkeit anpaßt und auch die Wirklichkeit sich anzupassen sucht. In diesem Falle wären sie schließlich nur „Gewohnheiten" des Geistes, wie die Naturgesetze „Gewohnheiten" des Seins. Sie sind deshalb nicht etwas „Fertiges und Gegebenes". Der Geist ist selbst im Werden und „formt sich selbst, in dem er die Wissenschaft schafft und sich an ihr betätigt." Der Geist ist also mehr als der Verstand, und wie „das Sein der Dinge von der Naturwissenschaft nicht begriffen wird, so ist der Geist selbst dem Verstande unbegreiflich". Dadurch wird schließlich eine Überwindung des Scientismus sowie des Rationalismus möglich. Der Weg zur Metaphysik scheint sich zu öffnen.

Es wäre leicht, aber vielleicht eben deshalb unbillig am Werke Boutroux's Kritik zu üben. Es ist zu offensichtlich, daß die Begriffe, mit denen er arbeitet, höchst unklar sind, daß er zu rasch zu Werke geht; doch war vielleicht gerade in dieser Verworrenheit der Grund gelegen, weshalb sein Werk den größten Einfluß ausüben konnte; es konnte eben nach den verschiedensten Richtungen verfolgt und entwickelt werden. Man konnte für neue Probleme, die die Entwicklung der Naturwissenschaft selbst stellte, bei Boutroux zwar keine Lösung, doch immer Anregung finden. Die wissenschaftliche Lage hatte sich inzwischen stark geändert – man braucht sich bloß an Kämpfe zu erinnern, die mit dem Satz der Entropie, mit der Ausbildung der physikalischen Chemie, der Herz-Maxwellschen Optik einerseits, mit der Entwicklung der Mathematik selbst andererseits (die Nicht-Euklidischen Geometrien, die Mengen-

Digitized by Google

lehre, die Axiomatik) verbunden waren. Es schien die Wissenschaft in ihren Grundlagen zu wanken. Die apodiktische Gewißheit der Geometrie sowie die Möglichkeit einer mechanischen Erklärung der physikalischen Prozesse schienen verloren zu sein. Die Theorien und die Gesetze der Naturwissenschaft erschienen immer mehr als freie Bildungen des Geistes, als Versuche das der Erfahrung Gegebene zu ordnen und zu meistern, als Hypothesen, die nicht nur nicht auf absolute Geltung, sondern sogar nicht mehr auf eine Darstellung des tatsächlichen Verlaufs der wirklichen Prozesse, auch nicht in ihren allgemeinsten „abstrakten" Umrissen, wie Boutroux es noch glaubte, Anspruch erhoben. Hypothesen, Hilfskonstruktionen, die nur insofern Bedeutung hatten, als sie zu richtigen, i. e. von der Erfahrung bestätigten Konsequenzen führten, an sich jedoch, zumindest was ihren Wahrheitswert betrifft, gänzlich aequivalent erschienen. Zu gleicher Zeit schien die wunderbare Erweiterung der experimentalen Technik das alte Erbe der Wissenschaft ganz umzuwerfen; es zeigten sich überall Unstimmigkeiten, Fehlerquellen und auch tatsächlich begangene Fehler. Andererseits erlaubte die mächtige Bereicherung der rein mathematischen Methoden und Mittel, dieselben Data auf gänzlich verschiedene Weisen mathematisch auszudrücken und darzustellen. Jedoch – und dies war vielleicht das Merkwürdigste – der tiefen Unsicherheit die theoretischen Grundlagen betreffend standen die glänzendsten Erfolge in der praktischen Anwendung gegenüber. Der Aufschwung der Technik schien zu beweisen, daß der Mensch die Wirklichkeit zwar nicht abbilden, wohl aber beherrschen kann.

Das erste bedeutende Werk, das dieser neuen Lage gerecht sein wollte, war das Buch Hannequin's.[1]) Wie für Boutroux ist auch für ihn die Wissenschaft „ein Versuch des Verstandes, die Wirklichkeit, die an sich dunkel, irrational und undurchdringlich ist", sich verständlich zu machen. Doch ist der „Abstand" zwischen der Wirklichkeit und dem Verstande breiter geworden. Auch ist die Ratio für Hannequin nicht frei in ihrem Handeln. Sie ist von vornherein an apriorische Tendenzen gebunden. Sie sucht notwendig in dem Realen das zu fassen, was sie allein begreift, was auch ihr Werk ist: die reine Mathematik, die für Hannequin die reine Arithmetik, die Zah-

1) A. Hannequin. Essai critique sur l'hypothèse des Atomes dans la science contemporaine. Lyon 1894, 2. Aufl. Paris 1904.

Digitized by Google

lenlehre ist. Durch diese Sonderstellung der Arithmetik als Lehre von der endlichen, diskreten Quantität sucht Hannequin die Rolle der mechanisch-atomistischen Hypothesen in der Wissenschaft zu erklären. Nicht zufällig, „sondern auf Grund ihrer Konstitution (als Verstandesprodukt) findet die Wissenschaft im Atomismus den höchsten und zugleich den vollständigsten Typus der Erklärung" der Phänomene; „Erzeugnis des Verstandes, der klar und deutlich, wie schon Descartes gewußt hat, bloß die Zahl auffaßt, kann sie nur mittels der Zahl sich der dunklen Mannigfaltigkeit des Seins bemächtigen." Genauer gesagt: sie sucht es zu tun, und deshalb versucht sie selbst „das Unreduzierbare zu reduzieren, die Synthesen der Realität in ihre Bestandteile aufzulösen, und sollte sie dabei das Wichtigste verlieren"; sie „verachtet die reiche Fülle des Phänomens und behält bloß das blasse Schema des Begriffs; von der Kausalbeziehung[1]) selbst, die noch der Wirklichkeit so nahe ist, bleibt ihr nur ein Band, eine Verbindung genau so leer und so abstrakt wie die Termini, die sie verbindet." Aber auch dadurch kommt sie nicht zum Ziele. Der Atomismus scheitert als in sich selbst widerspruchsvoll; er scheitert am Kontinuum wie an der Qualität. Wie für Boutroux ist für Hannequin der Begriff des Kontinuums dem reinen Verstande undurchdringlich, irrational; noch tiefer ist die Irrationalität der Qualitäten und doch „ist nichts im Bewußtsein so nahe dem Realen" als die sinnlichen Qualitäten, und die „Unklarheit der sinnlichen Wahrnehmung ist das sicherste Zeichen, daß sie nicht unser Werk, sondern das Werk der Dinge ist".

So scheint die Wissenschaft in ihren Methoden „einerseits notwendig und andererseits unmöglich. Ein Widerspruch verbirgt sich in ihrem Herzen".

Ganz anders, doch ebenfalls unter dem Einflusse Boutroux's, faßt Gaston Milhaud[2]) den Zwist zwischen der Wissenschaft und der Wirklichkeit auf. Für ihn ist er unlösbar, denn die Kategorien des Verstandes sind auf die Wirklichkeit überhaupt nicht anzuwenden; das Reale ist irrational. Daraus folgt schon, daß logische Gewißheit,

1) Hannequin faßt die Kausalbeziehung im Sinne der Produktion, des Wirkens dynamisch auf.

2) Cf. Gaston Milhaud. Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique, Paris 1894 und Le Rationnel Paris 1898.

Digitized by Google

Notwendigkeit etc. bloß im Bereiche der Begriffe anzutreffen sind; nicht in demjenigen der Fakta, der Erfahrung. In diesem hat auch der Satz vom Widerspruch gar keine Geltung. Es hat gar keinen Sinn, der Wirklichkeit Gesetze vorzuschreiben, und keinen Sinn, eine Tatsache beweisen zu wollen. Jeder Beweis stützt sich auf Definitionen; jede Deduktion setzt Festsetzung der Termini voraus und je strenger sie ist, je absoluter, desto weniger hat sie im Grunde mit einem Wirklichen zu tun. Die Axiome der Mechanik so wie die allgemeinen Gesetze der Physik sind verkappte Definitionen; eben daraus, aus dieser freien Setzung des Verstandes, erhalten sie ihren absoluten Wert.

Alle deduktiven, theoretischen Wissenschaften haben demgemäß eine bloß formelle Geltung; die Konsequenzen, die sie aus ihren Sätzen ableiten, sind absolut notwendig, sind aber auf das Reale nur soweit anwendbar, als die Prämissen es sind. Jene sind es aber durchaus nicht, d. h. sie sind uns durch die Erfahrung nie gegeben. Der Mathematiker kümmert sich nicht darum; er ist vollkommen zufrieden, wenn seine Schlüsse formell richtig aus den Prämissen (Postulaten, Definitionen) analytisch folgen. Aber die Frage der Anwendbarkeit ist damit nicht entschieden oder vielmehr entschieden im Sinne der Nichtanwendbarkeit. Die mathematische Methode in der Wissenschaft führt immer mit sich eine Verwandlung der aus der Erfahrung gewonnenen, kontingenten Sätze in absolut giltige Definitionen. „Der Trägheitssatz bestimmt die Bedingungen, unter welchen ein Körper als einer Kraft unterworfen betrachtet wird." – „Silber, das nicht zu einer bestimmten Temperatur schmelzbar wäre, wäre eben kein Silber", d. h. wir definieren von vornherein „Silber" als „einen Körper, der die und die Eigenschaften hat". Das Gesetz der Gravitation ist ebenfalls eine Definition; die Wissenschaft ist eine „Sprache". Es wird somit die absolute Geltung dieser Gesetze mit ihrer (erfahrungsmäßigen) Unverifizierbarkeit zugleich dargelegt; sie experimentell nachweisen oder widerlegen zu wollen ist Unsinn. Sie haben kaum etwas mit der Realität zu tun; und falls wir an den Postulaten und Sätzen der klassischen Mechanik nicht zweifeln, so ist es einfach dadurch zu erklären, daß wir in ihr mit Definitionen zu tun haben „und daß jede Hypothese über die Wirklichkeit aus ihr verschwunden ist, um einer besonderen Sprache Platz zu machen." Man könnte ebensogut eine andere „Sprache" entwerfen und verwenden

Digitized by Google

– so z. B. die „Sprachen" der Nicht-Euklidischen Geometrien. Die Wahl der Sprache steht uns frei, denn jede ist jeder anderen an „Exaktheit" und „Strenge" gleich, weil alle es bloß mit Worten, nicht mit Sachen zu tun haben. Die Sachen aber – sogar die sogenannten mathematischen Objekte – Geraden, Flächen, Figuren sind alle dem rationalen Denken, genau gesehen, unfaßbar.

Als eine notwendige Konsequenz dieser Auffassung ergibt es sich, daß die Anwendung der exakten deduktiven Gesetze der theoretischen Wissenschaft auf die Wirklichkeit unmöglich ist. Praktisch aber ist dies belanglos, da der Sinn der Anwendung darin besteht, die Technik und das Handeln zu ermöglichen, und uns für diesen Zweck die bloße Wahrscheinlichkeit, die „certitude morale", welche uns die Erfahrung gibt, vollkommen genügt.

Man sieht ganz klar, was eigentlich Milhaud bezweckte. Dem Empirismus hat er mehr zugegeben, als dieser je hat verlangen können, und doch der Wissenschaft ihre Selbstständigkeit bewahrt. Die große Frage Boutroux's war: wie kann die Ratio eine Wirklichkeitsbeziehung haben? Und da Boutroux die Ratio rein analytisch aufgefaßt hat, kam er zum Schluß, daß diese sich überhaupt auf nichts beziehen kann. Es erschien ihm deshalb alles irrational: selbst die reine Logik. Doch dies ermöglichte zugleich irrationales Sein in Stufen zu ordnen, um eine Hierarchie zu bilden; schließlich die Wirklichkeit doch zu berühren. Milhaud erklärt die reine Logik[1]) für rational; ihm wird zugleich die Wissenschaft als solche (als Theorie) rein deduktiv und analytisch. Die Wirklichkeitsbeziehung wird abgeschnitten; die Wissenschaft bezahlt damit ihre Stringenz, gewinnt aber auf diese Weise die Unabhängkeit. Sie wird dadurch ganz inhaltsleer, dafür aber absolut giltig. Milhaud geht freilich nicht ganz so weit, denn die Definitionen sind nach ihm durch die „Erfahrung" nahegelegt, weil, falls man die Wirklichkeitsbeziehung ganz abschneiden würde, von einer Anwendungsmöglichkeit überhaupt nicht mehr die Rede sein könnte.

Aus ähnlichen Motiven ist auch die der Milhaud's nahe verwandte Lehre Poincaré's zu verstehen. Das relative Recht des Empirismus anerkennend, sucht er die

1) Für Milhaud umfaßt die Logik das gesamte Gebiet der reinen Mathematik.

Digitized by Google

Wissenschaft vor allen positivistisch-pragmatistischen etc. Mißdeutungen zu schützen, die absolute Geltung der reinen Mathematik zu wahren. Anderseits, dem Logizismus der Engländer und der Italiener gegenüber, weigert er sich in jener ein bloßes Spiel mit leeren Formeln zu sehen und die Mathematik in Logik aufzulösen. Es bleibt für ihn wie für Boutroux in der Mathematik etwas Spezifisches, Unreduzierbares bestehen; die frei schöpfende Tätigkeit des Geistes ist mehr als bloße Ratio; deshalb nicht völlig inhaltsleer.

Die Lehren wie die Werke des großen Mathematikers sind weit und breit bekannt.[1]) Ich werde mich deshalb an das Allerwesentlichste halten, an Punkte, die oft mißverstanden worden sind. Der „Konventionalismus" Poincaré's ist nicht absolut. Die reine Mathematik als solche hat freilich mit der Natur und dem Gegebenen gar nichts zu tun: insofern sind ihre Sätze (Grundsätze, Axiome, Definitonen, Postulate) frei. Ihre Gegenstände gibt sie ihr selbst. Jedoch–gerade deshalb–ist sie nicht bloße logische Entwicklung der analytisch in ihnen enthaltenen Konsequenzen. Das rein analytische Verfahren ist steril. Nicht nur dem Satze der Identität, sondern auch der reinen Logik gegenüber enthält das konstruktive Verfahren des mathematischen Beweises etwas ganz Neues – nämlich den Begriff der Unendlichkeit. Dieser Begriff ist in allen Deduktionen der Mathematik vorausgesetzt, denn alle „setzten voraus", daß eine Operation „unendlichmal" wiederholt werden kann. Der Ratio undurchdringlich, erscheint das den Begriff der Unendlichkeit setzende Prinzip der „mathematischen Induktion" (das Schlußverfahren von n auf n+1), dem mathematischen Verstande evident, intuitiv gegeben. Hier darf man nicht mehr von Konventionen sprechen, auch von Beweisen nicht. In dieser Intuition faßt der Geist in seiner unendlich-schöpferischen Natur sich selbst. Deshalb ist auch die Mathematik Erkenntnis im tiefsten und im höchsten Sinne, denn wenn ich die alte Formel gebrauchen darf, Intellectus ist mehr wie Ratio, die ex defectu Intellectus stammt.

Ganz anders liegt die Sache, was Physik, ja sogar was Geometrie (insofern Geometrie mehr sein will als reine Mannigfaltigkeitslehre und auf objektive Geltung für

---

1) G. H. Poincaré. La science et l'hypothèse; La valeur de la science, Paris, Flammarion; deutsch bei Teubner.

Digitized by Google

unsere Natur Anspruch erhebt) anbetrifft. Es gibt keine Anschauung a priori des Raumes. Es gibt auch keine Erfahrung, die uns eindeutig die euklidische Geometrie vorschriebe. Der Raumbegriff – und auch das was wir Raumanschauung nennen – ist ein komplexes und kompliziertes Gebilde. Die Sinnesdata werden von uns „organisiert", geordnet, in einen gemeinsamen Rahmen gefaßt. Der Sehraum ist nicht euklidisch; ebensowenig der Tastraum; die Gruppe der Bewegungen, die als kinästhetische Grundlage des Raumes betrachtet wird, ist ebenfalls gar nicht euklidisch. Es ist nicht schwer sich eine Welt zu denken, sogar vorzustellen, wo „euklidische" Bewegungen unmöglich wären. Im übrigen ist es bekannt, daß alle Sätze der euklidischen Geometrie in Sätze der nichteuklidischen übersetzbar sind; es ist somit ganz klar, daß die Erfahrungsdata in jeder Geometrie darstellbar, in jeder dieser „Sprachen" ausdrückbar sind.

Geometrische Axiome sind also definitorisch bestimmt, sind „Sätze", weil sie von dem Geiste „gesetzt" sind, sind „Hypothesen". Sie binden die Wissenschaft, nicht die Natur. Aber gerade deshalb ist es unsinnig, sie durch „Erfahrung" bestätigen oder widerlegen zu wollen, und der Streit um die Geltung der nicht-euklidischen Geometrieen ist sinnlos. Was soll das Messen! Genügt es doch anzunehmen, daß Lichtstrahlen keine geradlinige Bahnen haben, um alle möglichen Geometrien „verwirklicht" zu sehen.

Die Geometrie hat somit nur die Bedeutung eines von uns, jedoch nicht ganz willkürlich, erschaffenen Rahmens. Wir haben diese bestimmte Geometrie als gültig angenommen, weil sie „bequem" und „einfach" ist. Der Rahmen ist „nach Maß" gemacht. Sie ist „bequem", weil sie die einzige ist, welche starre Körper zuläßt, deren Form durch die Bewegung nicht verändert wird. An sich ist aber jede andere ebenso anwendbar und verwendbar; zu fragen, welche von ihnen „wahr" ist, ist sinnlos.

Und doch ist die eigentliche Meinung Poincaré's ganz anders. In einem gewissen Sinne ist Einfachheit ja überhaupt kein Vorteil einer Theorie. Viel eher umgekehrt. Wer sagt uns denn, daß die Wirklichkeit „einfach" ist? Ist es vielmehr nicht sicher, daß sie von „Einfachheit" so weit wie möglich entfernt ist? Doch gibt es einen anderen Sinn von „einfach", der nicht auf unser Denken relativ, nicht „Ökonomie des Denkens" bedeutet, sondern absolut ist. Es gibt nach Poincaré eine „reine Intuition"

Digitized by Google

der Einfachheit, und die euklidische Geometrie ist absolut die einfachste und absolut die schönste. Eben deshalb gilt sie, weil sie vor allen anderen einen absoluten Vorzug hat.[1])

Jedoch im allgemeinen: „Mathematik sucht nicht Objekte, sondern Beziehungen zwischen ihnen zu erkennen. In diesem Sinne ist es ihr gleichgültig, in welcher Sprache sie die identischen Beziehungen ausdrückt." Außer Beziehungen ist aber nichts erkennbar.

Die Physik läßt sich nach Poincaré auf die Mathematik nicht zurückführen. Hier spielt Erfahrung die wesentlichste Rolle. „Sie allein kann uns etwas Neues lehren; sie ist allein die Quelle des Naturerkennens". Erfahrung heißt Poincaré Experiment so gut wie Beobachtung. Beide geben uns Tatsachen, und auf diesen Daten soll sich die Wissenschaft aufbauen, um neue Tatsachen, Begebnisse, Ereignisse voraussehen zu können. Sich gegen Duhem und seinen Anhänger, Le Roy, wendend, will Poincaré den Bruch zwischen der Wissenschaft und dem „sens commun" nicht anerkennen: die Wissenschaft ist eine Sprache, sie drückt sich in ihrer eignen Weise aus; doch was sie wirklich sagt und behauptet, ist auf die gemeine Erfahrung und die Sinneswahrnehmung aufgebaut. Die Wissenschaft vereinfacht, abstrahiert, baut Theorien und Hypothesen auf, doch muß sie schließlich wieder „auf die Erde", zu den Tatsachen zurückkehren. Indessen muß man von diesen Erfahrungstheorien, die im eigentlichen Sinne empirisch und einer Verifizierung an und durch Tatsachen zugänglich sind, die eigentlichen Hypothesen, die Naturgesetze unterscheiden. Was diese letzteren (z. B. die Hypothese der Gravitation, der Trägheit etc.) anbetrifft, so ist die Auffassung Poincaré's derjenigen G. Milhauds sehr ähnlich. Sie beruhen, seiner Meinung nach, auf definitorischen Festsetzungen; durch keine Experimente läßt sich ihre Gültigkeit bezw. Ungültigkeit beweisen. Es gibt auch keine experimenta crucis;

---

1) Es ist sehr wichtig und sehr charakteristisch für Poincaré, daß für ihn die „Einfachheit" eigentlich eine ästhetische Kategorie ist und deshalb absoluten Wert besitzt. Eine wirklich einfache Theorie ist demgemäß auch wahr; nicht weil sie ökonomisch, sondern weil sie schön ist. Darauf beruht ihr Vorzug und damit erklärt sich die absolute Sonderstellung der euklidischen Geometrie, der einzigen, die symmetrische Figuren zuläßt und der einzigen, in welcher die Form von der Größe unabhängig ist.

Digitized by Google

sie sind im Grunde Konventionen, Hypothesen, deren Sinn darin besteht (und darin aufgeht), die Partialgesetze in einer mathematisch exakten Form darstellbar zu machen und sie als Konsequenzen von einigen wenigen Prämissen erscheinen zu lassen. Sie betreffen aber die Wirklichkeit nicht; sie sind bloße Hilfskonstruktionen, denen keine reale Bedeutung zukommt; die sogenannten „Gesetze" sind Differenzialgleichungen. Ihre Exaktheit ist ein Beweis ihrer nicht empirischen Natur, denn experimentell ist sie völlig unerreichbar. Die Abweichungen werden jedoch entweder als Beobachtungsfehler „wegerklärt" oder es wird zwischen dem „Gesetze", das zum Prinzip erhoben wird, und der Realität ein Mittelglied – ein ungefähres, empirisches Gesetz, daß einer Verifizierung und Präzisierung fähig ist – eingeschoben. Gewöhnlich sind diese als Mittelglieder eingeschobenen Hypothesen räumlich-mechanischer Natur. Daraus ist die Rolle der mechanistischen Theorien in der Wissenschaft zu erklären: sie sind die einfachsten und die bequemsten. Doch objektive Gültigkeit haben sie nicht; wir haben schon gesehen, daß man dieselben Data verschieden ausdrücken kann. Wir können hinzufügen, daß, rein mathematisch gesprochen, eine beliebige, endliche Anzahl von Tatsachen immer durch unendlich viele Theorien zu erklären und zu erfüllen ist. Somit ist auch, was diese Naturgesetze anbetrifft, die Frage nach ihrer Wahrheit sinnlos.

Doch haben wir schon gesehen, daß für Poincaré die Termini „bequem" und „einfach" einen spezifischen, absoluten Sinn besitzen. „Bequem" ist das, was feste Körper möglich macht; und „einfach" ist eine Theorie (wenn es sich um Geometrie handelt) in ebendemselben Falle. Die Willkür in der Wahl der Konstruktionen scheint dadurch wesentlich beschränkt zu sein. Es ist andererseits ganz klar, daß Poincaré im letzten Grunde fest überzeugt ist, daß die Frage nach Wahrheit durchaus nicht sinnlos ist. Sagt er doch selbst, daß der Wissenschaftler die Wahrheit sucht und an sie glaubt, obwohl nie sicher ist, sie zu besitzen „nicht mit dem ruhigen Glauben des Katholiken, sondern mit jenem des Häretikers . . ."; in diesem Suchen der Wahrheit sieht er die Würde und den Sinn der Wissenschaft. Daß es aber eine Wahrheit gibt, ist ihm ganz sicher. Auch daß sie ewig dieselbe bleibt. Die Lehre Boutroux's, daß die Gesetze – auch die des Denkens – sich ändern könnten, erscheint ihm widersinnig. Dies ist ganz konsequent für einen Denker, der eine reine Anschauung

Digitized by Google

anerkennt, und beweist nur, daß trotz vieler paradox lautenden Formeln man Poincaré weder zu den Pragmatisten noch zu den Positivisten rechnen darf.[1]) Nur eines ist ihm mit dem Positivismus gemein: nach ihm erkennen wir nicht die Dinge, sondern bloß ihre Beziehungen.

Wenn für Poincaré die wissenschaftlichen Theorien und Hypothesen eine Sprache sind, in der „bequem" und „einfach" Tatsachen wiedergegeben werden, so sind sie für den Physiker Duhem noch weiter von der „Wirklichkeit" entfernt[2]). An einem ganz anderen Punkt als diejenige Milhaud's und Poincaré's setzt seine Kritik an: an den Begriffen von „Faktum" und „Erfahrung".

Was ist „Erfahrung" und „Tatsache"? Die Worte sind gar nicht eindeutig und bedeuten für die Wissenschaft etwas völlig anderes als für das tägliche Leben. Eine Erfahrung – im Sinne des gemeinen Menschenverstandes – ist eine Konstatierung (mittels sinnlicher Wahrnehmung) eines konkreten Ereignisses, einer Beziehung zwischen zwei konkreten Tatsachen. Etwas ganz anderes ist ein wissenschaftliches Experiment: es ist notwendig eine symbolische Operation und ihr Resultat ist keineswegs die Konstatierung eines konkreten Ereignisses, sondern „ein symbolisches Urteil, das gewisse abstrakte, symbolische Begriffe in Beziehung setzt. Begriffe, welche eine Gesamtheit von physikalischen Theorien voraussetzen und implizieren und erst mittels dieser Theorien auf die Wirklichkeit bezogen werden." Jedes Experiment, so führt Duhem aus, hat Sinn und Bedeutung nur innerhalb einer Theorie. Jedes Instrument setzt schon die Wissenschaft in ihrer Gesamtheit voraus, ist eine kondensierte, verkörperte Doktrin. Dies wird ganz klar, wenn man bedenkt, daß jede Messung eine theoretische Grundlage haben muß; daß, wenn wir z. B. eine elektrische Strömung „messen", wir die Gesamtheit der elektrodynamischen Theorien schon voraussetzen, und falls wir ganz genau zusehen, so setzen wir auch die Optik, ja die gesamte Me-

1) Demgegenüber ist es eigentlich unwesentlich, daß Poincaré das „Evidenzgefühl" relativiert und psychologisch erklären will. Es ist ebensowenig wesentlich, daß er die Raumanschauung auf Erfahrung zurückführt und zweidimensionale, auf einer gekrümmten Fläche lebende Geometer erfindet.

2) Cf. Pierre Duhem. La théorie physique et son objet. Paris 1908.

Digitized by Google

chanik und Physik voraus. Doch dies genügt dem Wissenschaftler noch nicht; seine Instrumente sind ihm Symbole eines Symbols; denn er verlangt von ihnen, daß sie nicht bestimmte Gegenstände aus Messing, Glas und Eisen sind, sondern Ideen; deshalb erlaubt er sich, die abgelesenen Angaben zu korrigieren, weil nämlich sie die Ideen, die sie verkörpern sollen, inadäquat darstellen. Es ist ganz falsch, wie konsequente Positivisten es haben wollen, die Wissenschaft auf ein „Ordnen" der bloßen sinnlichen Wahrnehmungen zu reduzieren, ganz falsch auch zu behaupten, die Instrumente gäben der Beobachtung bloß „mehr Präzision". Im wissenschaftlichen Experiment ist der Boden der bloßen Wahrnehmung (oder Empfindung, wie manche es nennen) von vornherein verlassen. Wir sind in einer Welt von Symbolen; was hier Tatsache genannt wird, ist ebenso symbolisch als eine Theorie. Aus der symbolisch konstruktiven Natur der Theorie folgt es notwendig, daß sie im eigentlichen Sinne weder wahr noch falsch ist. Symbole haben an Wahrheit und an Falschheit nicht teil.

„Eine physikalische Theorie ist weder eine metaphysische Erklärung, noch die Gesamtheit von allgemeinen Gesetzen, dessen Wahrheit durch Induktion und Erfahrung festgestellt worden ist. Sie ist eine künstliche Konstruktion, aus mathematischen Größen gebaut; die Beziehung dieser Größen zu den abstrakten Begriffen, die aus der Erfahrung entsprungen sind, ist die des Zeichens zum Bezeichneten; die Theorie ist eine Art Synopsis oder Schema, das zum Klassifizieren und Ordnen von Beobachtungsgesetzen verwendet werden kann; sie kann auch mit derselben Strenge wie eine algebraische Formel entwickelt werden, denn, wie diese, ist sie aus von uns selbst gemachten Begriffen aufgebaut; doch ist die Forderung mathematischer Genauigkeit da nicht mehr am Platz, wo wir diese theoretische Konstruktion mit den Experimentalgesetzen zu vergleichen haben, die diese zu repräsentieren hat; denn dieser Vergleich geschieht nicht mittels desselben Vermögens, das uns erlaubt, eine Kette von Syllogismen zu entwickeln; um diesen Vergleich zu machen, ist es nicht möglich, die theoretische Konstruktion in ihre Bestandteile zu zerlegen und jeden einzeln zu verifizieren, denn jedes Experiment setzt die Gesamtheit der Theorie voraus. Nur als Ganzes kann die theoretische Physik mit der experimentellen verglichen werden."

Digitized by Google

Von wahr und falsch kann nicht die Rede sein, denn die Prinzipien der theoretischen Physik beziehen sich gar nicht auf das Reale und ihre Urteile erheben auch sinngemäß keinen Anspruch darauf: „Was sind diese Prinzipien? Nur eine mathematische Form, die fähig ist, die experimentellen Gesetze zusammenzufassen und zu klassifizieren. Sie (die Prinzipien) sind nur mehr oder weniger brauchbar." Deshalb, „wenn zwei verschiedene Theorien dieselben Tatsachen mit einer gleichen Annäherung darstellen, darf die Physik unter ihnen nicht wählen; sie sind vollkommen äquivalent". Es darf sogar die Physik sie zugleich gelten lassen und anwenden, was übrigens schon Poincaré behauptet hat und was die englischen Physiker beständig tun.

Aus dieser Auffassung der Physik als Wissenschaft folgt für Duhem unmittelbar die Falschheit des Atomismus und allgemein des Mechanismus. Denn der Mechanismus ist entweder eine Metaphysik, die eben deshalb Anspruch auf Wahrheit macht und die innere Struktur der Wirklichkeit darstellen will, statt bloße Gesetze, d. h. Beziehungen in Form von Gleichungen zu setzen; oder ein Versuch, dasjenige vorzustellen, was bloß symbolisch gedacht sein soll. Deshalb ist er notwendig widerspruchsvoll.

Die Wissenschaft als solche – als Ratio – darf und kann nicht wählen. Doch wählt der Wissenschaftler und zwar notwendig. Er kann nicht anders. Er kann nicht annehmen, daß zwei sich widersprechende Theorien gleichberechtigt seien. Er kann nicht glauben, daß sie gar keine ontologische Bedeutung haben. Dies ist aber nicht Werk der Ratio. Duhem, der von einer metaphysischen Intuition nicht sprechen will, spricht vom „esprit de finesse" Pascals, vom Takt, vom Gefühl. Die Wissenschaft ist ihm somit gar nicht das bloße symbolische Begriffsspiel, was sie soeben zu sein schien. Ihr wirkliches Ziel ist eine „natürliche Klassifikation". Eine Ordnung nach unreduzierbaren, ersten Qualitäten, denn das Reale ist qualitativ. So kann sie zur Wirklichkeit, die in der Wahrnehmung gegeben ist, schließlich doch zurückkommen; sie hat am Ende doch eine metaphysische Bedeutung, und wenn man sie in ihrer Gesamtentwicklung faßt, so sieht man eine sinnvolle Bewegung; sie sucht die Qualitäten wiederzugewinnen und in der Thermodynamik ist es ihr fast gelungen. Sie strebt somit nicht einer cartesianisch-mechanischen, sondern einer qualitativen, aristotelischen Naturauffassung zu. Der letzte Schluß mag unerwartet scheinen, vielleicht ist

Digitized by Google

er dadurch bedingt, daß Duhem, als rechtgläubiger Katholik, an dem Wiederaufleben des Thomismus mitarbeiten wollte.[1])

Für Meyerson, mit dessen tiefen und reichen Werke[2]) ich diese kleine Skizze schließen will, kann auf die Fragen: was die Naturwissenschaft ist und was sie sein will, uns nur die Geschichte derselben eine klare und bündige Antwort geben. Es ist ein Fehler, der oft begangen wird, sich bloß an einer bestimmten Phase derselben orientieren zu wollen; man läuft Gefahr, unwesentliche, zeitlich bedingte Charakteristika jener bestimmten Phase für ewig und wesentlich zu halten. Man darf sich auch nicht mit der Analyse der „modernen" Wissenschaft begnügen. Was heute modern ist, kann morgen veraltet sein, und die Geschichte der Wissenschaft – auch die der Philosophie – ist eben da, um uns zu belehren, wie oft und auch wie rasch Tendenzen, Methoden, Resultate wechseln können. Man darf sich auch nicht blind an dasjenige halten, was die Wissenschaftler selbst, spontan oder befragt, von ihrer Arbeit, vom Sinne und Ziele ihrer Wissenschaft aussagen. Meyerson, der selber ein Naturwissenschaftler vom Fach ist, weiß nur zu gut, daß die Tüchtigkeit in der Bearbeitung der naturwissenschaftlichen Probleme ganz unabhängig von dem wirklichen Verstehen der eigentlichen Ziele der Naturwissenschaft als solcher und ihres Sinnes ist; ja, daß es gar selten in Kreisen der Spezialforscher anzutreffen ist und daß sehr oft diese Aussagen, die von Philosophen meistens als „Quellen" behandelt werden, in Wirklichkeit bloß philosophische Reminiscenzen, Reproduktionen der eben sich als „wissenschaftlich" ausgebenden, sich selbst als „modern" bezeichnenden philosophischen Lehren sind. Dadurch ist seiner Meinung nach zu erklären, daß der Positivismus zu einer Art offiziellen Lehre geworden ist. Er war „modern", „wissenschaftlich", „antidogmatisch", betonte die Rolle der „Erfahrung"; auch war er eben als philosophische Lehre sehr einfach und leicht faßbar.

---

1) Duhem hat den ernsten Versuch gemacht, in die moderne Naturwissenschaft Begriffe der aristotelisch-scholastischen Naturlehre wiedereinzuführen. Er scheint aber später die Undurchführbarkeit seines Vorhabens erkannt zu haben und in seinem großen historischen Werke (Système du Monde, 4 Bde., Paris 1916) hat er den Thomismus sehr abschätzig beurteilt.

2) Identité et Réalité, Paris 1908 3. Aufl. Paris 1925. L'Explication dans les Sciences 2 Bände, Paris 1922. La Déduction Relativiste, Paris 1925.

Digitized by Google

Ganz anders muß – Meyersons Meinung nach – die Philosophie, soweit sie Wissenschaftslehre ist[1]), ihre Aufgabe fassen. Nicht die Naturwissenschaftler befragen, sondern die Wissenschaft selbst, als solche, sich zum Objekte machen. Sie soll die Wissenschaft in ihrem Werden, in ihrer Geschichte, in ihrer spezifischen Arbeitsweise im Laboratorium studieren. Das kann natürlich der Wissenschaftler als solcher nicht; falls er das tut, wird er Philosoph, und zwar gewöhnlich ein schlechter, denn er hat weder die nötigen (philosophischen) Vorkenntnisse noch die dazu erforderliche Schulung. Der Naturwissenschaftler glaubt wohl zu wissen, ja wissen zu müssen, was er eigentlich tut. Tatsächlich aber weiß er es nicht, denn es ist – allgemein gesprochen – unmöglich, soweit man denkt und in diesem Denken auch wirklich lebt, zugleich auch zu wissen, wie man es tut.[2]) Der Geist ist auf Objekte, nicht auf sich selbst gerichtet. Dies ist der tiefe Grund, weshalb man, um den Verstand, dessen Ausdruck und Erzeugnis die Wissenschaft ist, studieren und in seinem Wesen erfassen zu können, nicht direkt vorgehen kann. Wir müssen einen Umweg machen und uns an jene kristallisierten Erscheinungen des Denkens wenden, die uns die Wissenschaft in ihrer Geschichte darbietet.

Indem wir die Theorien in ihrem Leben, in ihrem Entstehen und Vergehen studieren und zum Verständnis gelangen, weshalb sie aufgestellt und angenommen, woran sie gescheitert und weshalb sie verworfen worden sind, wird uns auch das Verständnis der Denkprozesse und Methoden ermöglicht, deren Ausdruck, Erzeugnis und Verkörperung sie eben gewesen sind. Wir werden da manchmal aus einem Scheitern

---

1) Für Meyerson deckt sich der Begriff des Geistes mit demjenigen des Verstandes nicht, und die Philosophie wird von ihm mit der Wissenschaftslehre nicht identifiziert. Der Geist drückt sich auch auf verschiedene andere Weisen aus, und eine Philosophie, die vollständig sein wollte, hätte alle Ausdrucksgebiete des Geistes methodisch zu durchsuchen. Wenn Meyerson selbst sich auf die Wissenschaftslehre beschränkt, so ist seine Philosophie deshalb nicht Scientismus.

2) Hierdurch wird die wesentliche Rolle, die bei wissenschaftstheoretischen Untersuchungen das Studium der Geschichte der Wissenschaft spielt, erklärlich. Es ist uns nämlich fast unmöglich, die Form unseres eignen Denkens von seinem Inhalte zu abstrahieren und in ihrer Reinheit zu erfassen. Dagegen wird dieses viel leichter, wo wir es mit Theorien zu tun haben, die uns materialiter ganz fremd sind; an ihnen hebt sich das rein formale Moment weit klarer ab. Erst später, nachdem wir es in seiner Reinheit schon erfaßt haben, können wir es auch in dem Denken der modernen Wissenschaft wiedererkennen.

Digitized by Google

mehr lernen können als aus einem Erfolg. Auch wird sich – so könnte man, den Ergebnissen der Untersuchung vorgreifend, sagen – bei uns der Eindruck des toto coelo Verschiedenen der Wissenschaft von heute und gestern von der von vorgestern – der des Mittelalters und des Altertums – allmählich bedeutend schwächen. Indem wir den Sinn und die Berechtigung – natürlich die relative und partielle – der alten Theorien verstehen lernen, werden wir auch die in allem Wechsel sich behauptende und sich bezeugende Sichselbergleichheit des Verstandes in ihrem Wesen erkennen und erfassen.

Und nun zunächst, um dieser historisch-kritischen Wesensanalyse[1]) den Weg zu bahnen und uns zugleich vom Banne der falschen Theorien zu befreien, wird an den landläufigen Auffassungen des Positivismus und des Pragmatismus eine, meines Erachtens vernichtende, Kritik geübt. Merkwürdig einfach und schlicht ist diese Kritik Meyersons – zugleich ein schönes Beispiel der Anwendung seiner Methode.

Der Hauptsatz des Positivismus in allen seinen mannigfaltigen Abarten ist dieser: die „moderne Wissenschaft" – als deren methodischer Repräsentant sich der Positivismus gebärdet – verdankt ihre Fortschritte den alten „metaphysischen" Weltlehren gegenüber dem Faktum, daß sie, auf die Erkenntnis der „Ursachen"[2]) verzichtend, sich mit der bloßen Feststellung von „Gesetzen" begnügt[3]) und demgemäß, da sie eben keine „Erklärung" des Geschehens sucht und sich ausschließlich auf die „Erfahrung" stützt, bloß solche Gesetzmäßigkeiten als bestehend – als faktisch, nicht not-

1) Um einigen - tatsächlich begangenen - Mißverständnissen vorzugreifen, möchte ich sofort sagen: Die Untersuchungen Meyerson's, obwohl an historischem Stoff überreich, sind keine Geschichte der Naturwissenschaft, ebensowenig wie sie eine Psychologie der naturwissenschaftlichen Forschung sind. Sie sind reine Wesens- und Sinnesanalysen. Aus ihren historischen Einkleidungen sucht Meyerson die wesentlichen Einstellungen und Akte des naturwissenschaftlichen Denkens herauszulösen und sie in ihrer wesenhaften Art zu fassen; es handelt sich dabei durchaus nicht um empirisch - psychologische Feststellungen, die „induktiv" verallgemeinert werden; die Geschichte gibt Beispiele, an denen gearbeitet, nicht Tatsachen, mit denen operiert wird.

2) Sehr wichtig ist die Feststellung, daß die Wissenschaftsauffassung der Marburger Schule genau wie die des Positivismus den Sinn und die Rolle des Ursachenbegriffs verkennt und ihn auf denjenigen des Gesetzes (Funktion) zurückführen will.

3) Wie wenig das Denken auf „Ursachen" verzichten kann, konnte man schon daraus sehen, daß dem Positivismus die „Gesetze" sich schließlich verdinglichen und endlich zu ... Ursachen werden.

Digitized by Google

wendig bestehend – behauptet, die in der „Erfahrung" tatsächlich gegeben sind. Daraus folgt, als eine naturgemäße Konsequenz, daß sie auf alle mechanistischen und sonstigen figurativen „Erklärungen" verzichtet, sie bloß als „Veranschaulichungen", „Hilfsgriffe", Modelle, Bilder verwendend; daß allgemein die Fragen der Produktionsweise eines bestimmten Phänomens in ihr perhorresziert werden.

Nun, es genügt die wissenschaftliche Literatur des XIX. Jahrhunderts ihrem Inhalte nach zu analysieren – doch muß man sich mit den Vorreden und Einleitungen nicht zufrieden geben –, um sich zu überzeugen, daß keine von diesen Behauptungen auch wirklich zutrifft. Studiert man die Geschichte der großen wissenschaftlichen Entdekkungen, so wie z. B. die des Satzes von der Erhaltung der Materie oder von der Erhaltung der Energie, so sieht man klar: nicht den „Versuchen", auf welche sie sich angeblich stützen und die durchaus beweisunkräftig sind, verdanken sie ihre Aufstellung und ihre Aufnahme. Die wirklich gegebenen – und als solche auch angenommenen – Beweise sind ganz anderer Natur. Sie sind denjenigen, die seinerzeit Descartes für den Trägheitssatz und Leibnitz für den der Erhaltung der Kraft gegeben haben, vollständig analog. Sie stützen sich auf die unmittelbare Verständlichkeit des Bleibens, der Konstanz von Etwas. Sie sind somit genau so apriorisch wie jene: das, was als konstant gesetzt wird, wird freilich durch die Erfahrung bestimmt. Daß aber etwas konstant bleibt, ist ein Satz, der dem Verstande noch vor jeglicher Erfahrung als selbstverständlich erscheint.

Genau so falsch ist die Behauptung, daß die moderne Naturwissenschaft sich auf das Aufsuchen und Auffinden der Gesetzmäßigkeiten als solchen beschränkt. Die schönsten Errungenschaften derselben sind tatsächlich ganz anderer Natur. Die mechanische Theorie der Wärme, die Elektronenhypothese, die Untersuchungen über Atomstrukturen u. s. w. sind eben gar nichts anderes als kausale Erklärungshypothesen, „figurative" Erklärungen des Was und des Warum. Wir können hinzufügen, daß sie alle mechanistischer Natur sind.

Auch die moderne Naturwissenschaft hört somit gar nicht auf, kausale Erklärungen zu suchen; im Gegenteil, sie ist nur dann befriedigt, wenn sie die Ursachen eines Prozesses aufweisen kann. Der alte Positivismus hatte vollkommen recht, zwischen dem bloßen Gesetz (lex) eines Geschehens und seiner Erklärung aus Ursachen

Digitized by Google

zu unterscheiden; der neue Positivismus hat diesen Unterschied verwischt und zwischen beiden Begriffen ein Gleichheitszeichen gestellt, wodurch er an einer vagen Selbstverständlichkeit dasjenige, was er an Klarheit verloren, gewonnen hat; der Positivismus hat sich jedoch doppelt geirrt. Er hat den methodischen Sinn der Wissenschaft ausdrücken und ihr zugleich ihr Ziel vorschreiben wollen; nun aber ist die Naturwissenschaft positivistisch weder gewesen noch geworden. Die Wissenschaft will erklären. Dies ist ihr Sinn und auch ihr letztes Bestreben. Nicht bloß vorsehen, beherrschen und praktisch lenken, auswerten und verwenden. Sie will verstehen.

Jedoch was ist „erklären"? Wieso kann man durch das Aufweisen der „Ursache" etwas verständlich machen? Was ist die Ursache? Und endlich, was ist einer „Erklärung" fähig und bedürftig? Erklären im letzten und eigentlichsten Sinne heißt – klar machen, i. e. der Ratio durchsichtig. Einer Erklärung bedürftig ist, genau gesprochen, fast alles. Auf alle Fälle alles, was der Ratio in irgend einem Sinne „gegeben" ist. Die Vielheit und die Verschiedenheit der Qualitäten, das Werden und der Wechsel und schließlich auch das Sein. Die Ratio versteht dies alles nicht; sie kann nicht fassen, daß etwas ist. Ihr ist das Sein als solches irrational und zwar in einer irreduktiblen Weise. Das einzige, was sie „versteht", was ihr ganz klar und ganz durchsichtig ist, ist das Identische, das „Selbe". Dem „Anderen" steht sie feindselig gegenüber; sie staunt und ruht nicht, bis sie im „Anderen" das „Selbe" findet. Dieses „Selbe" im „Anderen" ist eben das, was wir „Ursache" nennen.

In einem bewußten und tief durchdachten Anlehnen an Plato und an Hegel[1]) vertritt E. Meyerson die Lehre von der notwendig paradoxen, ja widerspruchsvollen Natur der Ratio, die überall einer Totalerklärung, i. e. Total-Rationalisierung des wesentlich irrationalen Seins zustrebt, und, der Unlösbarkeit der ihr – von ihr selbst – gestellten Aufgabe bewußt, sie trotzdem verfolgt; sich freuend, wenn es ihr gelingt,

1) Es ist, nach Meyerson, Hegel gewesen, der als erster und einziger den Sinn der rationalen Wissenschaft erkannt hat. Nur hat er voreilig aus ihrer wesenhaften Widersinnigkeit auf ihre Unmöglichkeit – als Naturerkenntnis – geschlossen und sie deshalb durch die Naturphilosophie ersetzen wollen, die den Widersinn vermeiden sollte, aber eben deshalb keine Naturerkenntnis ward.

Digitized by Google

auf diesem unendlichen Wege[1]) einen Schritt „weiter" zu gehen und eine vorläufige Scheinlösung durch eine andere ersetzen zu können.

Doch sehen wir dem Prozeß der wissenschaftlichen „Erklärung" durch „Ursachen" etwas genauer zu. Erklären ist – schon rein philologisch – dasselbe wie das Dunkle aufklären, das Verborgene aufweisen, das Implizierte explizieren, das Eingewickelte auswickeln. Dies heißt aber: das schon Daseiende nun sichtbar machen. Und Ursache – was eben auch das Wort besagt – ist eine Sache, ein Ding, ein Seiendes. Gerade dasselbe Seiende, was schon da war – und eben jetzt noch ist. Die Ursache ist das, was wirklich ist, und gerade deshalb Dasselbe ist, dem Anderen gegenüber, was eben anders zu sein – scheint.

Die Beispiele sind leicht zu finden. Man braucht sie eigentlich nicht einmal zu suchen, bloß zu verstehen. Jede chemische Formel ist solch ein Beispiel. Wenn uns gesagt wird, daß alle Körper aus einer kleinen Anzahl von „Elementen" bestehen, die in den „Verbindungen", in die sie „eintreten", identisch und unverändert bleiben; wenn z. B. das Wasser als eine Verbindung von Wasserstoff und Sauerstoff „erklärt" wird, weil wir aus ihnen Wasser bilden und sie aus dem Wasser wiedergewinnen können, so drückt sich in dieser „Erklärung" vor allem das Glauben an die Konstanz der Elemente, an das Gesetz des Bleibens aus, das, wie wir uns jetzt ausdrücken können, ein bloßes Anwendungsschema der Identität ist. Jedoch noch mehr: wenn das Experiment vor unseren Augen gemacht wird, wenn zwei Gase vereinigt werden, aus denen urplötzlich etwas ganz anderes „wird" – eben eine uns allen bekannte Flüssigkeit, das Wasser – und wir darüber – mit Recht – erstaunen, bekommen wir die folgende Erklärung, die uns sofort einleuchtet: „Im Grunde" ist doch nichts neues da, es sind in „Wirklichkeit" dieselben H und O, die eben in eine Verbindung eingetreten sind, die uns als flüssig und als durchaus einheitlich „erscheint". Man könnte die Beispiele beliebig vervielfachen, aus allen Wissensgebieten und aus allen Zeiten herausgreifen. Das, was als identisch im Wechsel, ihm un-

1) Diese Unendlichkeit darf man mit der „unendlichen Aufgabe der vollständigen Bestimmung", als welche die Erkenntnistheorie der Marburger Schule das Wesen der Wissenschaft auffaßt, nicht verwechseln. Nach Meyerson ist das Ziel unerreichbar, nicht weil es in einer unendlichen Entfernung liegt, sondern vor allem, weil es widersinnig ist.

Digitized by Google

terliegend jeweilig angenommen wird, mag wechseln. Konstanter Zug des Denkens ist aber, daß etwas Identisches gesetzt wird. Die Lehre von den okkulten Qualitäten der Dinge, die Lehre von der Transimutation, vom Phlogiston, von der in der Entfaltung konstanten Form des Lebewesens, sogar die Lehre von der Präexistenz der Dinge in Gott und seinem Denken drücken genau dieselbe Tendenz der Ratio aus.

Der Vielheit und dem Wechsel, die „bloß Schein", „bloß Phänomen" sind – ob subjektiv oder auch objektiv ist gleich – und „erklärt" werden, wird etwas anderes, das wirklich Seiende, die wahre Substanz (seien es Atome, Formen, Kräfte, Ideen etc.), das Noumenon zu Grunde gelegt. Erklären – so können wir jetzt sagen – ist weg-er-klären.[1])

Es muß jetzt etwas anderes betont werden: durch die Erklärung wird etwas wegerklärt, zum bloßen (irrealen) Schein herabgesetzt, was früher als (reales) Sein galt; jedoch die Stelle des Seins bleibt deshalb nicht leer. Sie wird sofort besetzt durch das, was als wirklich seiende Ur-sache den Erklärungsgrund abgibt. Es ist somit die Wissenschaft – insofern sie zum Mindesten eine erklärende „kausale" Wissenschaft, wie Meyerson sie nennt, und keine bloß „legale" ist – durchaus nicht phänomenalistisch, wie sie nach dem positivistischen Schema sein sollte. Sie ist in ihrem tiefsten Grunde ontisch gerichtet, sie setzt notwendig ein Wirkliches, ein Sein.[2]) Atome, Kräfte, Äther, ja sogar Löcher im Äther sind ihr genau so wirklich wie dem natürlichen Verstande und der natürlichen Wahrnehmung die Dinge der „realen Außenwelt".[3])

---

1) Etwas erklären ist nichts anderes, als das zu erklärende Problem als nichtbestehend erklären. Eine Veränderung, die als Typus des Irrationalen fungieren kann, zu erklären, heißt sie als – in Wirklichkeit – nicht bestehend und damit eigentlich als nicht erklärungsbedürftig auffassen.

2) Es wird hierin eine innere Parodoxie des Verstandes offenbar: er kann etwas nur erklären, indem er es aus der Wirklichkeit herausstößt, und kann dies nur tun, indem er es durch etwas anderes verdrängt, was als wirklich – somit eben dadurch als irrational und problemhaft – gesetzt wird.

3) Wenn Naturwissenschaftler erklären, daß ihnen Atome, Elektronen etc. bloße „Hilfskonstruktionen" sind, so tun sie es, um – auch als Philosophen – „modern" zu sein oder zu erscheinen. Solange sie aber ihre Wissenschaft treiben – nicht über sie philosophieren – und Atome zählen oder um ihre innere Struktur streiten, sind sie von dieser „modernen" Auffassung weit entfernt.

Digitized by Google

Es ist dieselbe Einstellung, dieselbe Geistesfunktion, die sich in der Wahrnehmung und in der Wissenschaft betätigt. Aus der Welt der natürlichen Einstellung, in der die Dinge schon ein Produkt derselben innerlich widerspruchsvollen, setzenden und identifizierend erklärenden Funktion des Geistes sind, wächst die Welt der Wissenschaft heraus. Es ist somit ganz irrtümlich, die Einstellung der Wissenschaft als derjenigen des gemeinen Verstandes völlig heterogen zu betrachten. Daraus folgt aber, daß es unmöglich ist zu behaupten, daß die Wissenschaft in ihren Theorien von der natürlichen Welt wegführt, von ihr absieht und doch zu ihr zurückkommt. Sie führt zwar weg, doch führt sie nie zurück.[1])

Sie führt uns weg von unserer schönen und bunten Welt des „irrationalen" Scheins zu einer andern Welt, die ihr – vorläufig – als wirklich gilt. Vorläufig, denn der Erklärungsprozeß, der einmal angefangen, hört nicht mehr auf. „Nie ruht sein Wurm." Sogleich[2]) erkennt die Ratio, daß sie ihr Ziel noch nicht erreicht hat und nur anstatt einer Schicht des Seins eine andere, von neuen Irrationalitäten voll, gesetzt hat. So wird nun auch diese Schicht „erklärt", des Seins beraubt, für Täuschung und Irrtum erkannt. Und diese Arbeit des heute Zerstörens, was man gestern geschaffen hat, geht immer weiter, muß immer weiter gehen, solange es noch etwas zu erklären gibt, d. h. solange es überhaupt noch etwas gibt, denn, wie wir gesehen haben, ist schon das Sein als solches irrational. Mit jeder solchen Erklärungsstufe wird etwas reduziert und – hiermit – deduziert.[3]) Die Welt wird immer ärmer, dafür aber im gleichen Maße durchsichtiger und rationaler, bis sie endlich – freilich liegt dieser Endpunkt im Unendlichen und Unerreichbaren – völlig klar wird. Alles ist erklärt und alles rational. Die Ratio hat endlich in ihrem Kampfe mit dem Irrationalen ge-

---

1) Dies ist der tiefste Einwand Meyerson's gegen die Wissenschaftslehre Duhem's und der ihm verwandten Denker.

2) Sub specie aeternitatis natürlich.

3) Scheinbar, denn durch das Nachweisen, daß unter der Schicht des Wechsels und der Qualitäten es eine Schicht des ruhenden, realen Seins „gibt", werden diese oberen Schichten in ihrer Scheinwirklichkeit doch nicht wirklich klargemacht. Als Qualitäten und als Scheinwechsel bleiben sie zwar von nun ab „nichtig", aber doch um nichts verständlicher.

Digitized by Google

siegt. Jedoch im selben Moment verschwindet die völlig erklärte Welt und wird zu Nichts.[1])

Dies ist der zweite Aspekt der schon erwähnten Paradoxie: Die Ratio strebt wesentlich zum Akosmismus und tut es, indem sie auf jedem zum Ziele hinführenden Schritte ein Sein setzt.

Ergreifend wirkt in der Darstellung Meyerson's, der wie kein zweiter die Kunst besitzt, uns alte, verklungene, vergessene und unverständlich gewordene Lehren wieder lebendig und sinnerfüllt zu machen, die tragische Geschichte der Ratio, die immer wieder, mit immer neuen Mitteln, neue Schemata anwendend, dann wieder zu alten zurückgreifend, von Mißerfolg zu Mißerfolg denselben unmöglichen und unerreichbaren Traum einer totalen Deduktion verfolgt. Wie sie manchmal, des ewigen Mißlingens müde, nach dem Zusammenbruch ihrer Hoffnung, sich von ihrem Ziele abzuwenden versucht und scheinbar in dem Begriffe des Gesetzes, in der Aufstellung von bloßen Regelmäßigkeiten und ihrer Deduktion Befriedigung zu finden sucht. Sie kann aber diese Einstellung auf reine Gesetzlichkeit nicht bewahren, obwohl die Deduktion als solche, als vorläufiger Ersatz einer Kausalerklärung, sie zum Teil auch wirklich befriedigt. Aber diese bloß formale Deduktion ist doch nur ein Ersatz der wirklichen Erklärung, und so kommt sie wieder dazu, ein Sein, eine Ursache aufzustellen und Erklärung zu suchen im tiefsten Glauben, der ihr Wesen ausdrückt, daß causa aequat effectum, daß im Effectus nichts anderes ist, nichts anderes sein kann, als das, was in der Causa schon gegeben war. Sie versucht es immer – trotzallem und dennoch! – die Welt, wenn auch nur zum Teil, der Ratio zugänglich zu machen, und wenn sie einerseits in diesem Suchen nach dem Rationalen, nach einer seienden Grundlage der Deduktion sich oft mit gänzlich Irrationalem,

---

1) Man hätte die „wesenhafte Paradoxie" des Denkens auch so formulieren können: Dem Denken ist alles irrational und erklärungsbedürftig, was nicht A = Nichts ist; schon A=A enthält Irrationales, weil dieser Satz 1) ein bestimmtes A setzt und 2) zwischen beiden A unterscheiden muß, damit dieser Satz überhaupt Sinn habe. Wenn alles erklärt, d. h. zur Identität geführt und der Verschiedenheit, der qualitativen Bestimmung sowie des Seins beraubt wird, so bleibt eben Nichts. Damit aber schwindet nicht nur der Gegenstand des Denkens, sondern auch das Denken selbst, denn die Ratio kann sich nur am Irrationalen betätigen, kann nur erklären und deduzieren, wenn es etwas zu erklären und zu deduzieren gibt.

Digitized by Google

ja Widerspruchsvollem begnügt (z. B. der Äthertheorie), so ist es andererseits bewundernswürdig, mit welcher Kunst sie den spröden Stoff doch zu bemeistern weiß.[1]) Was aber noch wunderbarer ist und a priori nicht einzusehen war, ist jedoch, daß es ihr wirklich – natürlich bloß zum Teil – gelingt, das Sein in seiner tatsächlichen Struktur „verständlich" zu machen. Die Schichten, auf die sie stößt, sind, scheint es, wirklich da. Eine – teilweise – adaequatio rei et intellectus scheint möglich, weil man de esse ad posse schließen darf. Das Reale ist offenbar nicht nur das „Andere"; es ist auch mit dem „Selben" vermischt.

Ganz lehrreich wird von diesem Standpunkte aus das Studium der Schemata der Identifizierung, welche von der Ratio zwecks Rationalisierung der Wirklichkeit ausgebildet und „erprobt" worden sind. Die großen metaphysischen Systeme, die eine totale Deduktion des gesamten Seins versucht haben, sind eben solche „Proben". Zwei Gruppen von Deduktionsmethoden können wir unterscheiden: diejenigen, die das logische, und die, welche das mathematische Schema verwenden. Zu den ersten gehört vor allem der großartige Versuch des Aristoteles, der, von dem Mittelalter wieder aufgenommen, von diesem mit einer bewunderungswürdigen Energie durchgeführt worden – und gescheitert ist. Jedoch, sagt Meyerson, berechtigt war der Versuch durchaus. Denn vor dem Mißerfolg hat man nicht wissen können, daß die Verwendung der logischen Erklärungsschemen erfolglos bleiben würde. Ein anderes Beispiel ist die Naturphilosophie Hegels. Hegel hat nämlich das echte Wesen und die innere Unmöglichkeit der rationalen Naturwissenschaft erkannt und an ihre Stelle eine neue Wissenschaft, auf einer neuen Logik gegründet, setzen wollen. Doch ebenfalls ohne Erfolg. Den Weg der mathematischen Erklärungsmethode hat schon Plato – falls man von den Pythagoräern absieht – als erster betreten. Zwei Jahrtausende später hat diesen Weg Descartes wieder entdeckt. Heutzutage lebt in der Lehre Einsteins derselbe Geist wieder auf: die ganze Physik wird auf Geometrie zurückgeführt und eine neue, totale Deduktion des

1) Eins der schönsten Beispiele ist durch die mechanistische „Erklärung" des zweiten Satzes der Thermodynamik gegeben; dieser Satz, der eine nichtumkehrbare Richtung des Weltgeschehens aussagt und deshalb einer mechanistischen Auffassung (welcher die Umkehrbarkeit aller Prozesse wesentlich ist, weil sie im letzten Grunde die Realität der Zeit leugnet) prinzipiell unfaßbar bleiben muß, wird trotzdem mechanistisch aufgefaßt!

Digitized by Google

Weltgeschehens auf mathematischem, und zwar pangeometrischem Wege versucht.

An all diesen Versuchen sieht man, daß der mathematische sowie der logische Weg wirklich zum Akosmismus führt. Man sieht aber zugleich, daß die Geometrie vor allen anderen Erklärungsschemen einen Vorzug hat, weil eben der Raum (auch der reine Raum der Geometrie) noch dasjenige Minimum an Anschaulichkeit behält, das unumgänglich ist, um ihn vor dem Versinken in das pure Nichts zu retten.[1]) Der Raum ist zwar ein Unding, doch ist er auch ein Pseudo-Ding. Es ist nicht unmittelbar sinnlos, ihn als seiend zu setzen. Deshalb ist er zur Erklärungsbasis am besten geeignet, und dies ist der Grund, weshalb mechanische Theorien in der Wissenschaft immer wieder auftauchen; sie sind nicht „wissenschaftlichen" Ursprungs; sie sind so alt wie das rationale Denken selbst, denn die mechanische Erklärung ist faktisch das beste, vielleicht das einzige Mittel, das der Verstand besitzt, um sich mit der Tatsache der Veränderung abfinden zu können: eine Bewegung, d. h. eine Ortsveränderung eines Dinges im homogenen Raume verändert eben in Wirklichkeit gar nichts, denn alle Stellen sind in diesem Raume völlig identisch. Veränderung auf Bewegung zurückzuführen, heißt deshalb sie wirklich erklären, d. h. weg-erklären.

Raum und Raumbewegung sind aber nicht nur a priorisch nahegelegte Schemata, die sich zugleich auch faktisch als erfolgreich erwiesen haben.[2]) Der Raum hat als Erklärungsbasis einen wesentlichen Vorzug vor allen anderen, den er aus seiner relativ irrationalen Natur schöpft. Der Raum ist eben noch anschaulich; er ist g e g e b e n, schon als dreidimensionaler. Er nimmt deshalb am Sein noch teil und ist das beste Schema der „Mischung des Selben und des Anderen." Der Raum ist nicht ein adäquater Ausdruck der Ratio: dies ist ein Grund, weshalb Meyerson, der, allen psychologistischen und positivistischen Auffassungen des Verstandes als eines „Anpassungspro-

1) Die Marburger Schule hat diese Sonderstellung des Raumes als Erklärungsbasis nicht erkannt, vielleicht gerade weil sie auch eine vollkommene Rationalisierung erstrebte. Ihre Auffassung ist deshalb Panalgebrismus geworden.

2) Erfolgreich nicht im Sinne des Pragmatismus, sondern im rein theoretischen Sinne. Erfolgreich haben sich die mechanischen Schemata z. B. in den Bohr'schen Untersuchungen über Atomstrukturen erwiesen. Was den Pragmatismus anbetrifft, so verkennt er nach Meyerson die ursprünglich theoretische Natur der Ratio, die das Wissen und die Erklärung sucht und nicht auf das Handeln gerichtet ist.

Digitized by Google

duktes" gegenüber, die wesenhaft mit ihr selbstidentische Natur der Ratio behauptet, die Möglichkeit einer Entwicklung und Modifizierung der Raumanschauung annimmt.[1])

Es ist, glaubt er, wohl möglich, daß gerade unter dem Einflusse der Rationalisierungstendenz die Raumanschauung sich auch wirklich, und zwar in historischen Zeiten, modifiziert hat. Wir staunen vor dem Begriff des runden endlichen Raumes, der für Aristoteles und noch für das Mittelalter ganz selbstverständlich war. Wir verstehen nicht mehr die Schwierigkeiten, die für das Mittelalter die Existenz der Antipoden zu implizieren schien, obwohl wir sie sehr leicht nachfühlen können, indem wir uns in die Raumanschauung des „gemeinen Verstandes" wieder versetzen und, wie er, den Richtungen im Raume eine absolute Bedeutung zuweisen. Für uns ist eben – durch die Wissenschaft – der Raum anschauungsärmer geworden. Vielleicht führt auch die Relativitätstheorie zu einer solchen Modifizierung, die eine Rationalisierung wäre. Darüber, meint Meyerson, kann uns nur die Zukunft belehren.

Wenn Meyerson nur für die Raumanschauung, die ein äußerliches Schema des Verstandes ist, eine gewisse Entwicklungsfähigkeit annimmt, dagegen die absolute Unwandelbarkeit der Ratio behauptet, ist für Léon Brunschvicg auch diese selbst, in ihrer tiefsten und eigensten Funktion, der des Verstehens, in einer ewigen Entwicklung begriffen. Genau besehen ist sie eine Entwicklung, eine ewige Bewegung. Sie wandelt sich selbst um und zwar dadurch, daß sie, die ihr korrelative Welt der Gegenstände erforschend, sich ihr „anpaßt" und immer neue Denkformen und Denkfunktionen ausbildet und erfindet. Dies ist natürlich nicht empirisch-biologisch gemeint. Es handelt sich um eine rein immanente Entwicklung des Geistes. Die Welt, an die er sich „anpaßt", ist für Brunschvicg sein eigenes Erzeugnis, sein Gegen-wurf (Objekt); sie ist bloß Korrelat des Geistes, die sich mit der inneren Evolution des Geistes auch selbst verwandelt.[2])

1) Der Raum ist somit das noch-seiende Schema des Nichts.

2) Die Lehre Brunschvicg's ist rein philosophischen Ursprungs. Sie in ihrer Fülle darzustellen, ist hier natürlich nicht der Ort. Von allen französischen Denkern steht Brunschvicg dem kritischen Idealismus am nächsten. Der irreduktible Gegensatz vom „Idealen" und „Realen" (das „Ineinander" und das „Auseinander") spielt sich für ihn in dem Bewußtsein immanent ab. Das dunkle, unverständliche, unfaßbare Reale hat im letzten Grunde für den Geist nur die Bedeutung der „Grenze" und spielt die Rolle des „Anstoßes".

Digitized by Google

Diese Entwicklung der Ratio läßt sich nach Brunschvicg auch historisch nachweisen. Natürlich nicht direkt, schon deshalb weil der Geist direkt nicht faßbar ist. In der Wissenschaft besitzen wir jedoch eine Objektivierung desselben. In ihrer Geschichte spiegelt sich die Geschichte seiner inneren Entwicklung. Deshalb ist die Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaft der eigentlichste Gegenstand des philosophischen Nachdenkens.

In zwei groß angelegten Werken verfolgt Brunschvicg diese Geschichte der Selbstentwicklung des Geistes.[1]) Er sucht zu zeigen, daß die Form des Denkens, daß die Begriffe, mit denen das Denken operiert, historisch bedingt sind. Nicht nur der Sinn der Worte „Causa" und „Ratio", Erklären und Verstehen ist heute ein anderer als vor zweitausend Jahren; es ist nicht nur unmöglich, diesen Terminis eine solche Bedeutung unterzulegen, die für Descartes und Aristoteles, für Plato und Maxwell zugleich gültig wäre, es handelt sich um etwas viel Tieferes. Das was dem Geiste zu einer bestimmten Zeit Ursache war, ist einer anderen keine. Das was der Ratio unfaßbar, dunkel, deshalb irrational war, wird ihr verständlich und durchsichtig, weil sie, an den Problemen sich betätigend, auffassungsfähiger geworden ist. Man könnte diesen Sachverhalt auch anders ausdrücken: Erkentnisse, die sich der Geist erworben hat, werden Funktionen; sie werden Habitus der Ratio, wodurch nun neue Erkenntnisse ermöglicht werden.[2])

Es ist ganz klar, daß auch die Welt der Gegenstände dem Geiste jeweilig anders „erscheint". Dies heißt aber, soweit wir von der Erfahrungs- und der Erscheinungswelt reden, daß sie auch anders „wird".

Es scheint mir diese wichtige und höchst interessante Lehre Brunschvicg's in ihrer Eigenart dadurch bedingt zu sein, daß er nicht, wie Meyerson und auch, wie wir ge-

---

1) Cf. Les Étapes de la philosophie mathématique, Paris 1914 und La Causalité physique et l'expérience humaine, Paris 1922.

2) Als Beispiel dieser Entwicklung der Fähigkeit des Geistes, das „Irrationale" zu rationalisieren" und zu verstehen, führt Brunschvicg die Entdeckung der irrationalen Zahlen an. Zuerst war es ein Skandalon für das Denken, später aber eine Selbstverständlichkeit geworden. Zuerst waren nur diskrete Größen (ganze Zahlen) rational und verständlich; das Kontinuum war irrational; heutzutage ist es eher umgekehrt: das Diskontinuirliche erscheint irrational und unverständlich.

Digitized by Google

sehen haben, Poincaré, vom strengen Begriffe der Ratio ausgeht. Brunschvicg sieht in dem Urteil den eigensten Akt des Geistes, faßt den Verstand somit von vornherein als eine synthetische, Synthese bildende Funktion auf. Ein Urteil ist aber notwendig schon eine „Mischung des Selben und des Anderen". Zugleich orientiert Brunschvicg sich nicht so sehr an der Naturwissenschaft wie an der Mathematik. In ihr stellt aber der Geist sich selbst Probleme auf, an deren Lösung er sich abmüht; genauer, im Sinne Brunschvicgs: die von dem Geiste selbst „produzierten" Gegenstände (die mathematischen) erscheinen dem Verstande undurchdringlich und undurchsichtig, Beziehungen und Eigenschaften bergend und zeigend, die er an ihnen vorfinden und entdecken kann. Es gibt somit auch eine mathematische „Erfahrung", wirkliche „Entdeckungen" von neuen mathematischen Tatsachen. Und diese Tatsachen, so z. B. die Tatsache der irrationalen Größen, das Faktum des Kontinuums etc. erscheinen dem Verstande so lange als gegeben und unableitbar, bis er in seiner Arbeit an ihnen die Fähigkeit gewinnt, sie zu „verstehen". Genau so sieht Brunschvicg in der Erfahrungswelt ein gegenständliches, objektiviertes Produkt des Geistes, das ebenfalls der Ratio Probleme stellt, nach deren Lösung dann andere auftauchen, denen gegenüber die alten Mittel versagen. Für ihn (ähnlich wie für Duhem, doch schließlich ja auch für Meyerson) ist die wissenschaftliche Erfahrungswelt durchaus nicht die des „gemeinen Verstandes", und wenn Meyerson ihre Realität – die doch für das Denken da ist, betont, so betont Brunschvicg, daß sie für das Denken da ist, daß ihre Gegenstände dem Denken gegeben, aber auch vom Denken aufgestellt sind. Man sieht ganz klar, wie die Auffassung Brunschvicgs am Verstehen, am Lösen der Probleme hängt und sich von derjenigen Meyerson's abhebt, die am Erklären, d. h. dem Vorfinden des da-seienden und dem dadurch Auflösen des Problems orientiert ist. Ganz konsequent ist für den einen bloß Mittel und Schema, was für den anderen Funktion des Geistes selbst wird.

Es ist vielleicht der Gegensatz zwischen den beiden zuletzt besprochenen Lehren in Wirklichkeit garnicht so groß, als er zunächst erscheint. Denn einerseits ist schließlich wohl auch für Brunschvicg der Geist in seiner Entwicklung sich selbst identisch, und andererseits ist auch für Meyerson das Denken „ein Mischen des Selben mit dem Anderen". Dies aber, im Sinne Brunschvicg's, ist schon eine Synthese. Für Brun-

Digitized by Google

schvicg sind die Gegenstände vom Geist geschaffene Korrelate – doch werden sie nach diesem Schaffen so fest, daß sie dem Geiste einen Widerstand bieten können, und obwohl seine Produkte ihm selbst irrational sind. Man hätte sie mit gutem Grunde auch „real" nennen können. Für Meyerson ist dagegen die Wissenschaft vollkommen realistisch. Heißt es denn etwas anderes, als daß sie ihre Gegenstände selbst als real setzt? Bedenken wir, daß diese Realität dann auch vernichtet werden kann.

Auch mit der Lehre Bergson's – welche ich als bekannt wohl voraussetzen durfte, weshalb ich von ihr auch nicht gesprochen habe – scheinen mir die durch Brunschvicg und Meyerson gewonnenen Ergebnisse einer Kritik der Ratio nicht unvereinbar.

Dadurch nämlich, daß die Wissenschaft die Welt der Qualitäten, des Lebens, des Wechsels und des Seins „hinwegerklärt" und „vernichtet", wird eigentlich doch nichts erreicht: die Qualitäten bleiben da wie vorhin und verlangen von uns einen Einstellungswechsel, um in ihrer Eigenart und ihrem Eigensein verstanden und erfaßt – freilich nicht mehr „erklärt" – zu werden. Und wenn nach Meyerson die Wissenschaft in die Paradoxie des Ontologismus und Akosmismus eingespannt ist, indem sie, mit gleicher Notwendigkeit, das Sein setzt und vernichtet, so steht es auch für diesen fest, daß das Reale nur dem volitiven Verhalten gegeben sein kann.[1]) Es folgt aber daraus, daß „Wirklichkeit" durchaus kein rationaler Begriff sein kann, daß er von einem willenlose Geiste auch nicht gebildet werden könnte. Der „Wirklichkeit" muß eine volitive Einstellung korrelativ sein.[2]) Gerade darin besteht aber der echte Sinn des Bergson'schen „Pragmatismus". Zugleich aber auch die Erklärung der widerspruchsvollen Natur der Naturwissenschaft, die, soweit sie rational ist, das Sein aufhebt, und es nur setzen kann, soweit sie noch irrational ist. So sehen wir, wie auf

---

1) Cf. Die Vorrede zur Déduction Relativiste.

2) Dies ist eine bekannte Lehre Maine de Biran's, der somit bei E. Meyerson sowohl wie bei Léon Brunschvicg seinen Einfluß behauptet.

Digitized by Google

verschiedenen Wegen die an der Wissenschaft geübte Kritik zu einer Selbstzersetzung der Ratio hinführte.[1])

Der Weg, den Boutroux vorgezeichnet hat, wurde von seinen Nachfolgern mit einer großen Gründlichkeit und Energie beschritten. Er hat die französische Philosophie zu einer Überwindung sowohl des Rationalismus wie auch des Irrationalismus, zu einer Wiedergewinnung des Geistes, der Vernunft, der Wirklichkeit, der Intuition geführt und den Weg zu neuen, positiven Erkenntnissen freigemacht.

1) Ich möchte nur auf einige wichtige Konsequenzen hinweisen. Falls die Realitätssetzung auf einer volitiven Einstellung beruht und nicht dem Geiste als solchem eigen ist, so scheint es möglich zu sein, sie auch auszuschalten. Dadurch wird die explikative Tendenz entwurzelt; das Reduzieren wird objektlos; die Verräumlichung und die Mechanisierung wird sinn- und zwecklos. Die Ratio wird wieder Intellectus, der nicht auf das Sein, sondern auf das Sosein, nicht auf das Esse, sondern auf die Essenzen gerichtet ist. Auf diesem Wege – den Bergson schon teilweise beschritten hat – werden auch die Qualitäten, die puren Phänomene wiedergewonnen und dem Geiste zugänglich gemacht.

Digitized by Google

SUB SPECIE AETERNITATIS

Eine Erwiderung auf L. Schestovs Artikel „Memento mori", enthaltend eine Kritik an der Husserlschen Philosophie[1])

Von JEAN HERING (Strassburg)

I. Zusammenfassung von Schestovs Argumenten nebst vorläufigen Richtigstellungen.

Das Bestreben, beginnt Schestov seinen Aufsatz, aus der Philosophie eine strenge Wissenschaft zu machen, in der es möglich wäre, durch Diskussion und Forschung zu endgiltigen, sicheren, allgemein anerkannten Wahrheiten zu gelangen, ist nicht neu. Es stammt im Grunde aus der griechischen Philosophie, wo es vor allem die sokratisch-platonische Periode beherrschte. Aber auch in der Neuzeit tritt es immer wieder hervor. Niemand jedoch hat sich so bewußt und so zielsicher zum Vorkämpfer dieser Idee aufgeworfen wie Edmund Husserl, der sich selber auf eine von Descartes bis Kant reichende Tradition beruft und mit Kant die Abneigung gegen die Metaphysik als eines unsoliden Geschäftes völlig teilt. Allerdings ist ein Überblick über die Geschichte der europäischen Philosophie kaum dazu angetan, diesen Optimismus in Bezug auf die Zukunft zu nähren. „En philosophie, il semble que les discussions ne proviennent pas du manque de clarté de leur objet: l'incertitude et la contradiction sont inhérentes ici, à la nature même des problèmes" (p. 7).

Aber Husserl, fährt unser Kritiker fort, weiß das alles. Und anstatt sich durch solche trüben Feststellungen entmutigen zu lassen, sieht er in ihnen vielmehr einen Mahnruf zur Einkehr und zum Bruch mit der bisherigen Methode des Philosophie-

---

1) s. Revue Philosophique 1926, Heft 1.

Digitized by Google

rens. Woher kommt es, fragt Husserl, daß trotz aller genialen Ansätze bei Plato, Descartes und Kant noch nicht einmal über die elementarsten Grundfragen einer wissenschaftlichen Philosophie jenes Minimum von Einstimmigkeit erzielt ist, das eine fruchtbare Weiterarbeit verbürgen könnte? Die Antwort hat Husserl insbesondere in seinem Logos-Aufsatz [1]) gegeben: es sei das Eindringen von unwissenschaftlichen Gesichtspunkten und Forderungen in die Philosophie; Forderungen, die gründen in dem Wunsch einer jeden Generation nach einer zwar vorläufigen und subjektiven, aber doch die schreiendste intellektuelle und seelische Not des Augenblicks lindernden Lösung der „letzten Fragen" unseres Daseins. Aber die Philosophie dürfe nicht die Ewigkeit dem Augenblicke opfern, sondern solle die Befriedigung jener Bedürfnisse einer persönlich gefärbten, auf Wissenschaftlichkeit ausdrücklich verzichtenden, aus der Zeit und für die Zeit geborenen Weisheit überlassen. Nur dann könne sie ihrer hohen Aufgabe gerecht werden: die geistige Struktur der Zukunft auf den ewigen Felsen wissenschaftlich gesicherter Erkenntnisse zu gründen und nicht auf den Flugsand der Tagesmeinungen

Schestov wird nicht müde, die Verachtung zu unterstreichen, mit der die Phänomenologie angeblich auf jene „Weisheit" heruntersieht. Nicht mit Recht, wie uns scheint. Was Husserl an den Vertretern der „Weisheit" rügt, ist ja gerade ihr Mangel an Entschlossenheit, der sie hindert, konsequent ihre eigenen, von der Philosophie durchaus verschiedenen Wege zu gehen. Immer wieder machen sie sich jener unseligen Verquickung von wissenschaftlicher Philosophie und unphilosophischem „Tiefsinn" schuldig, mit der keiner von beiden Parteien gedient ist. Leider sind es nach Husserl zumeist Philosophen von Fach, die durch solche schon von Kant perhorreszierten Grenzverwischungen sündigen. Die Stoa und Plotin sowie fast der ganze deutsche Idealismus und überhaupt die gesamte sogenannte „Weltanschauungsphilosophie" fallen daher, wie Schestov richtig bemerkt, unter das Gericht. Und erst wenn die Philosophie sich endlich entschließt, das Haus mit dem Keller zu beginnen anstatt mit dem Dache, wird die Geschichte der Philosophie ein weniger trostloses Schauspiel bieten als das periodischer Katastrophen.

1) Husserl „Philosophie als strenge Wissenschaft" Logos Band I (nicht Nummer I, wie Schestov zitiert) Heft 3.

Digitized by Google

Schestov geht also in die Irre, wenn er den Präsidenten des phänomenologischen Zukunftsstaates die Absicht unterschiebt, die Weisheitslehrer als solche ins Narrenhaus zu sperren, ein Schicksal, das unser Kritiker übrigens einer nicht geringen Zahl unter ihnen von Herzen zu gönnen scheint.[1])

Ebensowenig will uns die von Schestov betonte Analogie zwischen der philosophischen Einstellung Kants und Husserls geglückt erscheinen. Denn etwas anderes ist die Abneigung Kants gegen die Ausdehnung der Philosophie aufs metaphysische Gebiet, etwas anderes der Abschied Husserls an die „Weisheit". Denn abgesehen von allem anderen: Husserl hat nie und nimmer die Möglichkeit einer wahrhaft philosophischen Metaphysik geleugnet.

Im Gegenteil: je wissenschaftlicher, methodischer die Philosophie vorgehen wird, umso besser wird es ihr gelingen, auch auf jenen von bösen Geistern heimgesuchten Feldern Früchte zu ernten, die mehr sein werden, als spukhaftes Blendwerk. Bei Kant ist es gerade umgekehrt: Der „wissenschaftliche" Charakter der Philosophie verjagt die Hoffnung auf eine theoretische Metaphysik auf Nimmerwiedersehen. Aus demselben Grund ist die These Schestovs (p. 16), Husserl trenne sich von Plato, Descartes, Spinoza und Leibnitz durch seine Ablehnung der Metaphysik, schwerlich aufrecht zu erhalten.

Ist aber wissenschaftliche Philosophie überhaupt möglich? fragt der Kritiker weiter. Haben nicht am Ende doch die Sophisten recht, wenn sie die Relativität und Subjektivität all unsrer Erkenntnis, insbesondere aber der philosophischen, immer wieder vertreten; ungeachtet aller Verachtung und Verleumdung von seiten der „Absolutisten"? Die Stellung Schestovs gegen jene unverbesserlichen Feinde der Ordnung entbehrt nicht des Reizes.

Er verzichtet ausdrücklich darauf, gegen das von den „Rationalisten" über den Relativismus gefällte Todesurteil an eine ratio melius informanda zu appellieren.

---

1) »Moi aussi je suis d'avis que la sagesse occupe depuis trop longtemps un trône qui ne lui appartient pas. La sagesse, c'est à dire une longue barbe blanche, un front immense, des yeux profondément enfouis sous des sourcils touffus, et comme couronnement du tout: le geste bénisseur Tout dans cette image de piété antique respire le mensonge de l'impuissance soigneusement masquée«.

Digitized by Google

Den seit Aristoteles bekannten, von Husserl mit besonderer Meisterschaft (avec une vigueur et une obstination presque provocantes p. 19) angewandten dialektischen Beweis von der Unmöglichkeit der Skepsis, die sich durch ihre eignen, den Anspruch auf Wahrheit erhebenden Behauptungen selbst widerlege, hält auch er für entscheidend, und zwar gegenüber allen Formen des Relativismus. „Roma locuta, res finita" (p. 16). Trotzdem kann er diesen Parias der philosophischen Gesellschaft seine Sympathie nicht versagen. Es war zunächst einmal ein großes Unrecht, ihnen fast immer moralisch etwas anhängen zu wollen, da man doch über so ausgezeichnete theoretische Waffen verfügte. . . Oder waren diese vielleicht doch nicht so scharf, wie es den Anschein hatte? Wie, wenn der menschliche Geist vermöge eines ebenso unerklärlichen wie unentrinnbaren Impulses sich stets aufs neue bewogen fühlte, den zum hundertstenmal Verurteilten – zwar nicht freizusprechen, das geht ja nicht – aber doch zu begnadigen: so daß er, ut vulpes in fabula, immer wieder dem Stricke entwischt, an dem man ihn schon baumeln sah?

In der Tat ist dies Schestovs Meinung: Die Keulenschläge Husserls auf das Haupt des Relativismus befriedigen wohl die Vernunft, aber nicht den Menschen. Dieser beharrt dabei, daß die Wahrheit im höchsten Sinne (τὸ τιμιώτατον) über- oder außervernünftig sei (ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως). Und was Theologie, Astrologie, Alchimie und jede Art von „Tiefsinn" so gründlich diskrediert hat, ist nicht ihre Unwissenschaftlichkeit, sondern im Gegenteil das berüchtigte Prahlen mit der Hure Vernunft (p. 17 f. p. 62).

Immerhin erklärt unser Autor, wie wir gesehen haben, die theoretische Widerlegung des Skeptizismus für einwandfrei. Auch darin habe Husserl recht, daß der bei fast allen modernen Philosophen sich findende spezifische Relativismus um kein Haar weniger skeptisch sei als der individuelle (p. 18 u. a.). Insbesondere Kants berühmte synthetische Urteile a priori seien, wenn seine eigene Erklärung standhalte, nichts als Fiktionen und Illusionen (p. 21).

Weniger überzeugt hat ihn die von der Phänomenalogie geforderte scharfe Trennung von erkenntnistheoretisch-idealer und psychologisch-genetischer Forschung. Alle Vertreter des absoluten Charakters der menschlichen Wahrheit haben ja, bemerkt er, damit begonnen, eine Erkenntnistheorie zu begründen, und die meisten

Digitized by Google

unter ihnen zeigen eine unverhohlene Abneigung gegen alle genetische Erforschung des Denkens. Sollte der Grund dieser tiefgewurzelten Antipathie nicht in etwas liegen, was man dem bösen Gewissen der illegitimen Kronprätendenten vergleichen könnte, die ja bekanntlich von genealogischen Nachforschungen nichts Gutes zu gewärtigen haben? (Les prétendants au trône ont en général tout à craindre des recherches généalogiques p. 23)

Gewiß, wird der Phänomenologe dem russischen Forscher antworten, liegen hier Probleme. Aber bloße Vermutungen, selbst boshafter Art, sind noch keine Nachweise. Sehen wir uns die Sachlage etwas näher an: Wenn unter Studium der Genesis einer Überzeugung verstanden wird das Aufsuchen der sie sinngemäß fundierenden und legitimierenden Evidenzen, sowie der Aufweis der Möglichkeit solcher Evidenzen im Geistesleben im allgemeinen, und im sogenannten menschlichen Denken insbesondere, so bewegen sich diese Forschungen in der Tat im Brennpunkt der erkenntnistheoretischen Probleme. Aber diese „Genealogie der Erkenntnis" haben die „Logischen Untersuchungen" nicht nur nie gescheut, sondern im Gegenteil in radikaler Weise in Anriff genommen. Aber es ist bezeichnend, daß die beiden letzten Untersuchungen des II. Teiles, desgleichen die überaus wichtigen einschlägigen Kapitel von Husserls „Ideen" (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung I) von unserem Kritiker so gut wie überhaupt nie zitiert und verwertet werden. In Wahrheit betreffen die von Husserl aus der Erkenntnistheorie oder Gnoseologie ausgewiesenen psychologischen Forschungen etwas ganz anderes: Es handelt sich hier vor allem um eine psychologistische Dogmatik, welche Sinnzusammenhänge im Denken, und erst recht das Gegenständlichwerden von Sachverhalten mit oder ohne Evidenz leugnet, und aus der Evidenz ein psychisches Gefühl macht, das nach bestimmten, noch dazu empirischen Kausalgesetzen auftretend und verschwindend, mit Wahrheit einer Erkenntnis nicht mehr zu tun hat als eine akustomotorische Assoziation oder ein Kopfschmerz.

Sorgfältiger durchgeführt als diese mehr skizzierte Attaque sind Schestovs Angriffe, welche die Ideenlehre Husserls aufs Korn nehmen. Von den vulgären empiristischen Missverständnissen der phänomenologischen „Idee" oder „Wesenheit" hält er sich fern. Er weiß genau, daß es sich dabei um keinerlei metaphysische Hy-

Digitized by Google

postase von psychischen Daten, sondern vielmehr um eine völlig metaphysikfreie, ja streng genommen völlig theoriefreie gnoseologische Basis handelt.

On pourrait dire que sa théorie de la Connaissance s'efforce à mettre fin à toute Theorie de la connaissance (p. 32). Aber genau das macht er der Phänomenologie zum Vorwurf. Die echten Idealisten wie Plato und Descartes hätten gerade die metaphysische Tragweite ihrer Ideologie betont, die erst ihren wahren Wert ausmache. Denn ohne metaphysische Rückversicherung keine haltbare Erkenntnistheorie. Darum habe Plato an die ἀνάμνησις, Descartes (trotz ausdrücklich zugestandener Evidenz des „cogito") an die Güte Gottes appelliert, der uns nicht täuschen wolle.

Zwar bleibe die Evidenz dieser einen Wahrheit, daß ich existiere, streng genommen unantastbar. Aber wie komme ich weiter? Wie, wenn Gott uns in jeder andern Hinsicht täuschte?

Diese Frage unseres Kritikers wird allerdings bei allen, die das Wesen der im Jahrbuchaufsatz entwickelten Phänomenalogie erfaßt zu haben glaubten, lebhaftes Kopfschütteln erregen. Sollte dem scharfsinnigen Kritiker entgangen sein, daß die Husserlsche Phänomenalogie – und um sie allein handelt es sich hier – nicht daran denkt, über den Bereich eben dieses unbezweifelbaren „Cogito" hinauszugehen, das bei Lichte besehen, allerdings nicht nur Eine Wahrheit, sondern eine ungeheure Fülle von eminent wichtigen Erkenntnissen in sich birgt?

Hören wir jedoch weiter, wie Schestov sich die Möglichkeit jener Täuschung denkt oder wenigstens die Möglichkeit der Möglichkeit uns klarzumachen sucht, derart, daß nur ein Rekurs auf die Metaphysik, den Husserl sich ja untersagt, diesen Alpdruck bannen könnte. Nehmen wir, sagt er, z. B. den Fall des Träumers (homo dormiens). Er hat seine eigene Welt, seine eigene „Logik", und nimmt Evidenz in Anspruch für die ungereimtesten Aussagen. Nicht nur hält er es für möglich, daß er – ein Europäer – Kaiser von China geworden sei oder Monogramme auf eine eindimensionale Kugeloberfläche einzeichne, sondern er erklärt vermöge der der Spezies „homo dormiens" eignen Logik es für a priori evident, daß eben nur Ausländer Kaiser von China werden und Monogramme nur auf eindimensionale Kugelflächen eingraviert werden können (p. 36).

Digitized by Google

Aber dieses dem Wesen nach alte skeptische Argument führt nun Schestov in origineller Weise weiter: Es kann vorkommen, daß dem Träumer plötzlich oder allmählich bewußt wird, daß er träume und in einem Netz von Irrtümern verfangen sei, aus dem ihn nur das Erwachen retten könne. Was geht hier vor? Wir Außenstehenden – das ist wohl Schestovs Meinung – werden sagen: Es handelt sich um einen Einbruch von Wahrheiten aus einer andern Welt (aus „unserer" Welt mit ihren „absoluten" Wahrheiten) in die Welt des homo dormiens mit ihren relativen Wahrheiten. Aber mit dieser von uns Wachen vollzogenen Feststellung ist dem Träumer nicht geholfen. Wie wird er sich, fragt Schestov weiter, gegen diese heraufdämmernde Skepsis an seiner Traumwelt verhalten? Antwort: Huldigt er einem gesunden Relativismus, so wird er nicht anstehen, sich den neuen „stärkeren", skeptischen Wahrheiten ebenso zu fügen wie vordem den Traumwahrheiten. Wohl ihm! Denn wie wir Außenstehende deutlich sehen, ist gerade diese Skepsis die Bedingung des Erwachens. – Aber wehe ihm, wenn er sich in seinem Traumdasein die Dialektik des ersten Bandes von Husserls „Logischen Untersuchungen" zu eigen macht! Denn dann bleibt ihm nichts anderes übrig als folgende Überlegung: Soll ich sagen, ich sehe jetzt ein, daß alle Traumwahrheiten mit dem spezifischen Relativismus behaftet und daher streng genommen absurd sind? Aber dann müßte ich ja zugeben, daß eben diese Erkenntnis, die ja im Traume vollzogen ist und zu seiner Welt mitgehört, mit derselben Absurdität infiziert ist und mithin sich selbst aufhebt. Es bleibt mir also nur die Wahl zwischen zwei Wegen: Entweder der Skepsis an der Traumlogik recht zu geben und damit in Widersinn zu fallen; oder fortzufahren, die Traumevidenzen (Kaiser von China usw.) unter resoluter Beiseiteschiebung aller skeptischen Anwandlungen, für absolute Wahrheiten zu erklären (p. 35–37).[1])

Nach diesem scharfen Angriff auf Husserls „Absolutismus" kehrt unser Kritiker zur Ideenlehre zurück. Ihre Hauptschwäche findet er natürlich in der Unmöglichkeit, die Welt „hic et nunc" jemals durch Ideen zu begreifen. Eben deshalb könne keine wissenschaftliche Philosophie je der Realität Herr werden (aucune science ne peut venir à bout de la réalité p. 44). Husserl selber, im Einklang mit allen Ra-

1) Vergl. unsere Kritik dieses Arguments unten p. 67 ff.

Digitized by Google

tionalisten, versichere ja stets, daß eine apriorische Wahrheit (vérité de raison) nicht die mindeste Behauptung über reales Sein enthalten dürfe.

Bis hierher enthält Schestovs Ausführung über das Verhältnis von Idee und Wirklichkeit eine schlichte, von keinem Phänomenologen in Zweifel gezogene Feststellung. Er mutet aber des Weiteren dem Begründer der Phänomenologie die Ansicht zu, es sei alle Realität (hic et nunc) vor dem Forum der Vernunft eine durch nichts zu rechtfertigende pure Absurdität: Tout ce qui est réel, tout ce qui existe, est aux yeux de la raison une absurdité pure. Selbstredend ist das nie die Meinung irgend eines Phänomenologen gewesen.[1]) Eine ganz andere Frage ist, ob nicht in der Phänomenologie die Versuchung zu einer Vergewaltigung des A posteriori besonders groß ist. Aber selbst wenn wir sie bejahen, so ist von einem Zwang, ihr zu erliegen — analog der dem Positivismus und Historismus immanenten Mißdeutung des Ideellen — noch lange keine Rede.[2])

Aber Schestovs Angriff ist noch zentraler. Er wirft der phänomenologischen Ideenlehre nichts weniger vor als eine grobe Verwechslung von Außerzeitlichkeit und Ewigkeit (p. 40-44). Gewiß – so scheint seine Meinung zu sein – sind weder das Newtonsche Gravitationsgesetz noch der mathematische Satz 2×2=4 zeitliche Größen, in dem Sinn von zeitausfüllenden Daten. Aber sie sind trotzdem nicht „ewig". Das Gravitationsgesetz z. B. würde, heißt es p. 40, sofort aufhören zu existieren, wenn es keine Massen mehr gäbe; ja es wäre sogar der Fall denkbar, daß die Massen ruhig weiter existierten und trotzdem das Gesetz hinfällig würde. Und zur Stütze dieser Hypothese führt unser Autor die Annahme J. Stuart Mills an, wonach in entfernten Gegenden des Weltraums sehr wohl Massen denkbar sind, die nach ganz anderen Gesetzen sich anziehen und abstoßen.

Diese Argumentation, wird man in Frankreich sagen, ist zu schön, als daß sie richtig sein könnte. In der Tat will es uns scheinen, als ob dem russischen Forscher

1) Auch der transzendentale Idealismus in Husserls „Ideen", den übrigens Schestov mit Recht hier nicht herbeizieht, und die ihm eigne Sinndeutung der Realität haben mit Apriorismus selbstverständlich nichts zu tun.

2) Il est tentant de substituer l'idéal au réel ou vice-versa (Schestov p. 40). Vergl. zu dieser Frage unsere Ausführungen in Jean Hering „Phénoménologie et Philosophie religieuse" (Paris Alcan 1926) p 73-76, 110-117.

Digitized by Google

hier der Vorwurf eines kleinen logischen Schnitzers nicht erspart werden könne. Der Satz als Einheit des Sinnes – und darauf kommt es bei der Diskussion über die Seinsart des Ideellen allein an – besteht ganz abgesehen von seiner möglichen Wahrheit oder Falschheit. Außerdem wird niemand im Ernste einen angeblich richtigen Satz plötzlich anfangen lassen falsch zu werden oder zu sein, wenn es sich herausstellt, daß er zu allgemein formuliert und daher „von Anfang an" falsch war, wie es z. B. der Fall wäre, wenn unser etwa nur für ganz bestimmte, nicht immer und überall erfüllte Tatbestände geltendes, aber inkorrekt formuliertes Gravitationsgesetz fälschlich für ein durchaus allgemeines angesehen würde.

Aber auch der Satz: $2\times2=4$ ist nach Schestov nicht ewig. Er ist angewiesen auf Intelligenzen, die Zahlen und noch einiges mehr zu erfinden fähig sind. „Il apparaît que ce vieux $2\times2=4$ lui non plus n'aurait pu exister sans intelligence humaine, capable d'inventer l'unité, le 2, le 4, et cette règle de multiplication selon laquelle le produit se compose du multiplicande comme le multiplicateur se compose de l'unité" (p. 41).

Wir fürchten, daß dieses Argument auf die Phänomenologen noch weniger Eindruck machen wird, als das vorhergehende. Denn selbst wenn die Zahlen wirklich von uns geschaffen wären, so würden die Wesensbeziehungen zwischen ihnen nach wie vor ihren unaufhebbaren idealen Sinn behalten. Oder hat Schestov wirklich nur zeigen wollen, daß unter „Ewigkeit" keine unendliche Erstreckung in der Zeit verstanden werden darf? Dann gilt sein Kampf vielleicht anderen Philosophen, aber füglich nicht der Phänomenologie, die das auch ohnehin vertritt, allerdings ohne so gefährliche Argumente zu verwenden.

Ist also die Ideenlehre, wie Schestov gezeigt zu haben glaubt, kein sicheres Fundament für Husserls „Rationalismus", so müssen wir all den Motiven um so größere Beachtung schenken, die uns bei aller theoretischen Anerkennung der Vernunftansprüche an der Wahrheit der uns von der Vernunft aufgezwungenen Sätze zweifeln lassen: Or, tout en admettant l'évidence et, par conséqent, la légalité logique des prétentions de la raison, nous sentons de tout notre être que l'évidence et la logique en certains cas ne garantissent pas le princi-

Digitized by Google

pal „τὸ τιμιώτατον", la vérité de nos jugements. De même qu'il arrive souvent que le dormeur proteste déjà en rêve contre cette unité de la conscience qui pénètre et organise toutes les perceptions si particulières de son rêve, et sans même se rendre compte de ce qu'il fait, s'efforce, non plus de maintenir, mais de renverser cette conviction à lui imposée que l'unité de conscience garantit la vérité de la perception, de même le philosophe voit se dresser devant lui cette question: Où chercher la vérité? Faut-il se soumettre aux exigences de la raison, ou bien, au risque de devenir la risée de tous et de paraître ridicule à ses propres yeux, faut-il refuser obéissance à la raison et la considérer non plus comme son maître légitime, mais comme une ursurpatrice qui a excédé ses pouvoirs? L'évidence soutenant la raison, entre en lutte avec un sentiment obscur qui ne parvient pas à trouver sa justification (p. 45-46).

Eine dunkle Ahnung also, ebenso unausrottbar wie „logisch" unmöglich zu rechtfertigen, flößt uns Zweifel ein an der Fähigkeit der Vernunft, uns absolute Wahrheit zu geben: und zwar ganz besonders, wie weiter ausgeführt wird, in den letzten Fragen unseres Daseins, den Fragen nach Wesen und Sinn des Lebens und des Todes, den Fragen, wo es recht eigentlich heißt: Tua res agitur. Sollte es nicht so liegen, daß nur „der Stern von Bethlehem", nicht die Philosophie als strenge Wissenschaft uns über diese Probleme Gewissheit verschaffen kann? Und wenn Husserl es als die Erbsünde der Philosophie bezeichnet, sich der „Weisheit" zu ergeben, müssen wir nicht gerade umgekehrt die Sucht, deren Intuitionen in strenge Wissenschaft zu verwandeln, σοφία durch λόγος zu ersetzen, als das schleichende Erbübel der (scil. europäischen?) Philosophie ansehen? Ist es nicht besser, sein Leben zu retten, (und seinen guten Ruf unter den wissenschaftlichen Philosophen zu opfern) als es aus Liebe zur Vernunft zu verlieren? Denn dass der Mittelweg, der des Kompromisses, des praktischen Positivismus und des bürgerlichen Familienlebens für den echten Wahrheitssucher ungangbar ist, steht wohl außer Frage. „Ein verheirateter Philosoph, sagt Schopenhauers größter Schüler, gehört in die Komödie" – was ja auch Aristophanes und noch andere prompt besorgt haben.

Digitized by Google

Wenn also Husserl, führt unser Kritiker weiter aus, an die Lösungsmöglichkeit der großen Lebens- und Weltprobleme (problèmes du monde et de la vie) durch Wissenschaft und wissenschaftliche Philosophie glaubt, so unterliegt er einer allen Rationalisten gemeinsamen optischen Täuschung. Er hält die bei der zur Erforschung der gemäßigten Zonen des Erkenntnisglobus bewährten Methoden ispo facto für befähigt, auch in den extremen polaren und äquatorialen Regionen dereinst ihre Triumphe zu feiern. Aber diese Zonen sind eben von ganz anderer Art. „Les zones moyennes de la vie humaine et universelle ne ressemblent nullement aux zones polaires et équatoriales" (p. 53).

Daher wird nach Schestov die wissenschaftliche Philosophie trotz ihres guten Willens doch nichts weiter leisten können, als sich in alle Ewigkeit über ihre wichtigen Spezialpapiere zu beugen, wie der Dichter sagt, wobei die Hoffnung auf Lösung, was sage ich, auf bloße Inangriffnahme der „letzten Fragen" immer wieder entschwindet. Und sollte sie sich wider Erwarten doch an sie heranwagen, so besteht keinerlei Aussicht auf Erfolg. Denn: „Les vérités convaincantes pour tous, ce sont des trésors qui détruisent la rouille et le mites, et, qui aux cieux n'ont aucune valeur" (p. 50) und „Tant que la logique règne, la route de la métaphysique est barrée" (p. 55).

Oder glaubt etwa die Vernunft, anderen Seelenbetätigungen wie etwa der Religion ein relatives Daseinsrecht einräumend, sich die Aufgabe vorbehalten zu können, über die Wahrheit der Religion etwas auszumachen? Dieser Anspruch imponiert unserm Autor am allerwenigsten; denn er impliziert nach ihm die gröbste Versündigung an der Religion und eine völlige Verkennung ihres Sinnes. „Il suffit d'admettre comme vraie une religion quelconque pour qu'elle cesse aussitôt d'exister" (p. 55).

Los vom Götzenkult der Vernunft, kann also schließlich nur die Lösung sein. Und Dank sei dem Psychologismus, der die rationalistische Philosophie aus ihrem Schlummer geweckt hat. Was stellt er anders dar als den Aufstand des in der menschlichen Seele verborgenen, von der Vernunft unterdrückten „memento mori" gegen den Rationalismus?

Wohl dem, der dies Zeichen zu deuten weiß!

Digitized by Google

II. Auseinandersetzung mit Schestovs Hauptargumenten.

In einem berühmten Roman eines deutschen Klassikers wird erzählt, wie ein den Süden bereisender Fremder sich mit mehreren Reisegenossen unterhält und dabei vielleicht sehr „wissenschaftliche", aber anscheinend sehr wenig „gläubige" Ansichten über die katholische Kirche und ihre Einrichtungen vorträgt. Plötzlich unterbricht ihn ein bis dahin schweigsamer Abbate mit den Donnerworten: Signori, la morte! Aber der Sprecher war protestantisch und dachte nur: Fürchte den Tod nicht und dir kann kein Pfaff bei![1])

Ob Schestovs „memento mori" auf die Vertreter der wissenschaftlichen Philosophie mehr Eindruck machen wird? Ob sie seiner Warnung, über dem Suchen nach dem „Logos" nicht ihr Leben zu verlieren, nicht mit dem Hinweis auf die Worte des Logos-Messias begegnen werden: Wer sein Leben erhält, wird es verlieren, wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es gewinnen?

Wir sind nicht befugt, im Namen irgendeiner philosophischen Gruppe zu sprechen. Aber um Mißdeutungen abzuwehren, was eines jeden Kritikers Recht und Pflicht ist, müssen wir uns zunächst einmal vergegenwärtigen, was in Husserls Verzicht auf die „Weisheit" eigentlich liegt und was nicht.

Von vornherein sei zugestanden, heißt es in Husserls Aufsatz [2]), daß vom Standpunkt der philosophierenden Individuen aus eine allgemeingiltige praktische Entscheidung nicht gegeben werden kann. Die einen sind vorwiegend theoretische Menschen, von Natur aus geneigt, ihren Beruf in streng wissenschaftlicher Forschung zu suchen, wofern nur das sie anziehende Gebiet solcher Forschung Aussichten darbietet... Hingegen für ästhetische und praktische Naturen verhält es sich anders... Hierher rechnen wir auch theologische und juristische, im weiteren Sinne technische Forscher und Schriftsteller, sofern sie durch ihre Schriften nicht die reine Theorie fördern, sondern primär die Praxis beeinflussen wollen. Freilich ganz rein ist in der Lebenswirklichkeit die Scheidung nicht... Hier liegt aber im besonderen für die Philosophie unserer Zeit eine schwere Gefahr...

Ihr (der Weisheitslehrer) Ziel bleibe rein die Weltanschauung, die eben ihrem Wesen nach nicht Wissenschaft ist. Sie darf sich hierin nicht durch jenen Wissenschaftsfanatismus beirren lassen, der in unserer Zeit nur zu sehr verbreitet ist und der alles nicht „wissenschaftlich-exakt" zu Demostrierende als „unwissenschaftlich" abwertet. Wissenschaft ist ein Wert unter anderen

1) Th. Vischer „Auch Einer" 74. Aufl. 1917, p. 504
2) Logos Bd. I p. 333 ff.

Digitized by Google

gleichberechtigten Werten... Erst wenn die entschiedenen Trennungen der einen und anderen Philosophie sich im Zeitbewußtsein durchgesetzt haben, ist auch daran zu denken, daß die Philosophie Form und Sprache echter Wissenschaft annehme und als Unvollkommenheit erkenne, was an ihr oft gerühmt und gar imitiert wird – den Tiefsinn.

Darin liegt für den einzelnen Philosophen nichts anderes als die Notwendigkeit einer Entscheidung: entweder seine bescheidenen, aber streng wissenschaftlichen und zum Aufbau der soliden Philosophie verwendbaren Erkenntnisse vorzutragen; oder die aus Vergangenheit und Gegenwart auf ihn einströmenden, in seiner Monade konzentrierten und verarbeiteten Einflüsse, Intuitionen und Erfahrungen durch persönliche Beeinflussung seiner Zeitgenossen zu deren Nutz und Frommen wirken zu lassen.

Wo steht aber etwas von dem Verzicht des Fachmanns auf den Genuß des lebendigen Wassers, das jedem denkenden Menschen (Husserl sagt einmal: Jeder ist in einem gewissen Sinne ein Philo-sophos), also auch ihm selbst von den dazu berufenen Weisheitsvertretern gespendet wird? Durch die Orientierung seiner zeitfüllenden Arbeit unmöglich gemacht ist ja nur die aktive Teilnahme an der Einrichtung der Wasserleitung. Niemand aber ist gezwungen, sein Seelenheil deshalb in den Wind zu schlagen, weil sein Fach, mag es nun Chemie heißen oder wissenschaftliche Philosophie, nicht davon spricht. Schestovs „argumentum ad hominem" würde ja auch den Rest seiner scheinbaren Wirkung verlieren, wenn es nicht durch seine Fassung dem rationalistischen Vorurteil Vorschub leistete, als ob die zum Leben und Sterben nötige Weisheit durchaus ein so intellektuelles und lehrbares Gebilde sein müßte wie die Philosophie, ein Gebilde, das dann natürlich gegen die wissenschaftliche Philosophie ausgespielt werden kann.

Aber Husserls Definition der Weisheit als einer Art von Humanität[1]) ist so vorsichtig und so weit, daß sie uns sogar erlaubt, Schestovs Rede vom Stern zu Bethlehem viel wörtlicher und ernster zu nehmen als er selbst. Wenn die Magier aus dem Morgenlande die Weisheit im Sinne einer Philosophie gesucht hätten, so wären sie vielleicht nach Adyar gepilgert oder nach Dornach oder allenfalls nach Darmstadt oder nach Pontigny – oder sie wären zuhause geblieben, da sie sie je schon besaßen.

1) a. a. O. 331

Digitized by Google

Warum also nicht ruhig zugeben, daß unter Umständen auch der „wissenschaftliche" Philosoph in religiöser Offenbarung, Erfahrung und Tradition die nötige Seelennahrung finden kann?

Viel eindrucksvoller wäre Schestovs Kritik gewesen, wenn er aus dem an den Philosophen gerichteten „Memento mori" ein der Menschheit zugerufenes „Memento vivere" gemacht hätte. Läßt sich wirklich, wie Husserl meint, – so könnte man fragen, – die immer stärker anschwellende kulturelle Not der Gesamtheit durch eine zwar noch nicht jetzt, aber später zu vollendende streng wissenschaftliche Ethik, Soziologie und meinetwegen auch Theologie endgültig beschwören? Schestov verneint das natürlich auch, aber nur deshalb, weil er an eine wissenschaftliche Philosophie überhaupt nicht glaubt. Aber wäre seine Kritik nicht viel radikaler ausgefallen, wenn er, die Herstellungsmöglichkeit dieses Heilmittels versuchsweise zugebend, sich über seine Heilkraft Gedanken gemacht hätte? Ist die soziologische Struktur einer Volks- oder Kulturgemeinschaft wirklich wesenhaft von der Art, daß die von Husserl beschriebenen Krankheiten durch Wissenschaft zu heilen sind? Ist der seit der zweiten Hälfte des Mittelalters sich breit machende Materialismus wirklich eine Folge der Wissenschaft und nicht vielmehr eine ihrer Ursachen? An Stelle solcher Erwägungen bringt aber unser Kritiker ganz andere: er greift die wissenschaftliche Philosophie als solche an und leugnet ihre Wahrheit. Und leider sind hier recht verschiedene Probleme in verhängnisvoller Weise durcheinander gemengt. Etwas anderes ist es, die Möglichkeit absoluter Wahrheitserkenntnis durch uns Menschen überhaupt zu leugnen, etwas anderes, die Ausdehnung des den Menschen erkennbaren Gebietes einschränken zu wollen, noch etwas anderes, das mittelbare Erkennen durch Schlüsse, also das sogenannte logische Denken, als unzulänglich zur Erreichung wahrhaft philosophischer Erkenntnis, und wieder etwas anderes, die Wesensschau als falschen Apriorismus zu brandmarken oder die von der empirisch vorliegenden Phänomenologie erzielten Erkenntnisse für falsch zu halten. Und selbstredend gibt diese Aufzählung nur in ganz rohen Zügen an, was alles bei einer genaueren Untersuchung zu behandeln wäre. Schon die erste Frage nach der Möglichkeit absoluter Erkenntnis überhaupt läßt ja zum mindesten zwei Deutungen zu: a) hat es überhaupt Sinn, von absoluter Erkenntnis zu reden? b) kann man behaupten, daß wir Menschen

Digitized by Google

mit unseren „menschlichen" Mitteln solche Erkenntnis erlangen können?[1]) Die erste dieser Unterfragen scheint Schestov nicht zu verneinen, obwohl er sie nicht ausdrücklich von der andern scheidet. Auf die zweite richtet sich sein Hauptangriff. Würde er sich dabei mit dem Hinweis auf die „dunklen Gefühle" begnügen, die den heitern Himmel des philosophischen Optimismus bewölken, so könnte unsere Antikritik ihm allerdings schwerlich etwasanhaben. Gegen Gefühle läßt sich nicht mit Worten streiten, selbst wenn sie weniger gedankenleer sind wie die der mephistophelischen Metaphysik. Aber mit dem Argument vom homo dormiens begibt er sich selber auf das Feld der „logischen Vernunft", wie er sagen würde, allwo er mit einem Gegenangriff der Phänomenologen zu rechnen haben wird. Es ist nicht schwer vorauszusagen, wie er verlaufen wird. Entweder die Skepsis des Träumers an seiner Traumwelt, könnte Husserl sagen, gibt sich dem Träumer als mit der Traumwelt organisch verbunden und aus ihr herauswachsend. Dann hatte der phänomenologische Träumer ganz einfach recht, wenn er diese Skepsis ablehnte. Denn die führt wirklich in Widersinn, genau so wie die Skepsis des Wachen, von der sie sich ja um kein Haar unterscheidet.

Aber diesen Fall meint Schestov gar nicht. Er denkt daran, daß die heraufdämmernde Skepsis sich wie eine Botschaft aus einer anderen Welt ausnimmt (so wie das Klopfen der Wirtin an die Zimmertür, das ja auch der geschickteste Traumdämon nicht immer in die Traumwelt hineinzuweben weiß, und daher manchmal vom Träumer als ein aus einem toto coelo verschiedenen, vermutlich schlechteren Jenseits herüberdringendes, jedenfalls störendes und nicht recht verständliches Etwas angesprochen wird). Dann aber bleibt diese Erkenntnis selbstverständlich unberührt von dem Rauhreif, den sie über die Traumwelt und ihre Erkenntnis ausbreitet. Ihr Reich ist nicht von dieser Welt – ebensowenig wie die Skepsis Descartes' gegenüber aller bisher dagewesenen Philosophie eine Skepsis an der menschlichen Vernunft überhaupt war, die ihm diese Zweifel eingab.

Außerdem wäre bei einer schärferen Fassung des Problems noch sehr zu fragen,

1) Es sei gestattet, in diesem Zusammenhang auf den sehr klaren Lemberger Habilitationsvortrag von R. Ingarden „Über die Stellung der Erkenntnistheorie im System der Philosophie" hinzuweisen (Druck v. Karras, Kröber & Nietschmann, Halle 1925)

Digitized by Google

was es denn mit jener besonderen „Traumlogik" auf sich hat. Ob der Kaiser von China ein Chinese oder ein Mandschu oder ein Europäer sein müsse, ist offenbar durch keine Logik zu entscheiden, auch nicht durch die des wachesten und ausgezeichnetsten Philosophen. Dazu gehört empirische Kenntnis der chinesischen Staatsgesetze und Gebräuche. Bleibt noch der kritische Fall mit der eindimensionalen Kugeloberfläche. Daß ihm die Möglichkeit eines solchen Gebildes evident sei, kann der Träumer freilich aussagen (wir auch). Eine andre Frage ist, ob er diese Evidenz wirklich hat. Die Phänomenologen werden, fürchten wir, nicht geneigt sein, diese Voraussetzung zuzugeben. Oberflächlich urteilen kann der Träumer; er darf es vielleicht sogar, nämlich dann, wenn man ihn stillschweigend als einen homo minus sapiens definiert. Aber dann ist auch zuzugeben, daß ihm evidente Erkenntnis im strengen Sinne überhaupt verschlossen ist. Das gilt a parte fortiori von der Erkenntnis der eigentlich logischen Gesetze. Schwerlich wird Husserl (trotz einer entgegenstehenden Anspielung im ersten Band der „Logischen Untersuchungen") zugeben, daß der Bedeutungskomplex „Und Rose aber" für den homo dormiens einen Satzsinn ergebe oder daß die Buntheit und Ungeregeltheit seiner Welt auf die Außerkraftsetzung der Geltungslogik zurückzuführen sei. Wenn ein Träumer oder ein sogenannter Primitiver an zwei Stellen des Raumes zugleich sein zu können behauptet, so liegt darin lediglich die Überzeugung von der mehrfachen Existenz oder Existenzmöglichkeit der menschlichen Wesenheit. Auf den wunderlichen Gedanken, ihm eine Leugnung des Satzes vom Widerspruch zuzumuten, verfallen wir nur dann, wenn wir unsere Anschauung vom Menschen (die mit „Logik" ebensowenig etwas zu tun hat als die seine), ihm unterschieben, eine Anschauung, bei der allerdings die Behauptung des Seins eines Menschen an zwei Stellen zugleich äquivalent wäre der Leugnung seiner Existenz an jeder von beiden. Und auf die Logik im engeren Sinne kommt es ja im Grunde Schestov an; denn was entkräftet werden soll, ist die Dignität jener reductio ad absurdum des relativistischen Skeptizismus. Was aber die Phänomenologie betrifft und ihre Lehre von den „cogitationes" in der bekannten Reduktion, so liegt gerade ihre Stärke darin, daß sie das „reine Bewußtsein", für das es den Unterschied zwischen homo dormiens und homo vigilans in dem hier besprochenen Sinne noch gar nicht gibt, zum Thema ihrer Untersuchun-

Digitized by Google

gen macht. Was da spricht ego cogito, ego existo, ist das Husserlsche reine Ich.

Am meisten gewundert hat uns aber Schestovs zwar nicht ganz präzis formulierter, aber den ganzen Artikel durchziehender Vorwurf von dem einseitig logischen Charakter der phänomenologischen Philosophie. Wenn je eine philosophische Bewegung gegen die Überschätzung des deduktiven Denkens protestiert hat, so ist es diese. Und hier ist kein Unterschied zwischen Göttingen und München, Freiburg und Köln. Allerdings – und das ist entscheidend – wird von einem gewissen Gebrauch der Logik nicht deshalb gewarnt, weil man ihr selbst etwas am Zeuge flicken zu müssen glaubte, sondern weil sie sachhaltige Erkenntnisse überhaupt nicht aus eigner Kraft zu finden vermag.[1]) Daher der Ruf: Zurück zu den Sachen! (die freilich in diesem Falle „Wesen" sind). Besonders kraß tritt nach Ansicht der Phänomenologen die Unzulänglichkeit aller „Theorie" hervor bei der Erforschung des Bewußtseins. Hätte Schestov sich die Eigenart der phänomenologischen Wesenserkenntnis zum Bewußtsein gebracht, so hätte er diesen Teil seiner Kritik vielleicht nicht geschrieben.

Sein zweiter Einwand gegen Husserls „Philosophie als strenge Wissenschaft" behauptet die Sonderstellung gewisser philosophischer Gebiete, die ihre wissenschaftliche Urbarmachung ausschließe. Er meint offenbar damit die gemeinhin als metaphysisch bezeichneten Fragen nach Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, nach dem Sinn des Lebens und dergleichen mehr. Hier handelt es sich also nicht mehr um den erkenntnistheoretischen, sondern um den metaphysischen Skeptizismus. Gründe für seinen Standpunkt führt der Kritiker allerdings kaum an. Denn alle seine Ausführungen gegen den Rationalismus, wenn sie triftig sind, unterhöhlen ja die menschliche Erkenntnis überhaupt und nicht die metaphysische insbesondere. Er ist anscheinend der Ansicht, daß unsere „relative", „menschliche" Erkenntnis eben für das tägliche Leben der Wissenschaft gerade noch ausreiche (für die mittleren Zonen), sei es daß es hier auf absolute Erkenntnis überhaupt nicht so sehr ankomme, sei es daß eine solche für diese Gebiete sinngemäß ausgeschlossen sei. Anders stehe es mit den „letzten Fragen" unseres Daseins, wo es um Leben und Tod gehe. Hier werde sich niemand mit „bloß menschlichen" Wahrheiten abspeisen lassen.

1) „... non quidem vitio formae syllogisticae, sed virtute et maiestate materiae, quae in angustias rationis seu syllogismorum includi non potest" (Luther).

Digitized by Google

Die prinzipielle Möglichkeit, zu absoluten metaphysischen Wahrheiten vorzudringen, scheint also doch zugegeben. Es handelt sich nur um die Wahl des Weges zu ihnen. Welche Führer lehnt Schestov im Grunde ab? Die Erkenntnis im allgemeinen? Schwerlich, wenn anders wir unter Erkenntnis verstehen das Ergreifen und Innewerden einer Wahrheit ohne Rücksicht auf den „wissenschaftlichen" Charakter der unter Umständen vorangegangenen Untersuchungen. Es muß also eine bestimmte Art der Erkenntnis sein, an die er nicht recht glaubt, eben die wissenschaftliche. Was versteht er aber darunter? Hier beginnen die Schwierigkeiten. Der vorwiegende Eindruck, den der Leser empfängt, wird bestimmt durch die immer wiederkehrende Polemik gegen den Rationalismus; und das heißt (abgesehen von dem schon besprochenen Kampf gegen die Ideenlehre) die Polemik gegen die Überschätzung von allgemein anerkannten Resultaten. Nun spricht Husserl allerdings immer wieder von der gebieterischen Notwendigkeit, sich über Sinn und Methode der anzugreifenden Arbeit klare Rechenschaft zu geben, sich in der Forschung von den Sachen leiten zu lassen und nicht von „persönlichen" Einfällen und Stellungnahmen. Er erhofft bei gewissenhafter Befolgung dieser Gebote ein fruchtbares Zusammenarbeiten der Forscher und Forschergenerationen. Er weist auf die entscheidende Bedeutung der apriorischen Erkenntnis hin, ohne dabei natürlich für die Metaphysik, die es ja auch mit Daseinsfragen zu tun hat, den Beitrag der empirischen Wahrheiten zu verschmähen.

Aber irgend einer gedankenlosen Nachahmung dessen, was in den Wissenschaften als wissenschaftlich gilt, hat Husserl nicht nur nie das Wort geredet, sondern im Gegenteil auf das energischste den Riegel vorgeschoben durch seine nähere Bestimmung der Ziele und Forschungsweise der Phänomenologie. Sollte der treffliche Kenner der deutschen Philosophie wirklich nicht gemerkt haben, daß in der gesamten phänomenologischen Literatur, und nicht zum wenigsten in Husserls Jahrbuchaufsatz, wenig philosophische Termini so häufig vorkommen wie: Intuition, Anschauung, Wesensschau? Gibt es überhaupt eine zeitgenössische Philosophie, die Bergsonsche ausgenommen, die die gesamte Erkenntnis so energisch auf anschauunggebende Akte gründet wie die Phänomenologie? Intuitionen, welche das in der Wissenschaft so beliebte begriffliche Denken zu kontrollieren und in der Phänomenologie sogar zu verdrängen haben? Ist es wirklich noch nötig, auf das dem ersten Jahrbuch-

Digitized by Google

bande voraufgeschickte Manifest hinzuweisen, wo es u. a. heißt: „daß nur durch Rückgang auf die originären Quellen der Anschauung . . . die Begriffe intuitiv geklärt, die Probleme auf intuitivem Grunde neu gestellt und dann auch prinzipiell gelöst werden können?"

Wo steht aber etwas davon, daß diese Intuitionen, d. h. letztlich die evidente Schau von Wesenswahrheiten (aber nicht nur von diesen; Beispiel: ego cogito) auf einem von den bösen Rationalisten abgezirkelten und zwischen hohen Zäunen eingeschlossenen Pfad erreicht werden müßte? Ist nicht immer wieder von allen Phänomenologen die Notwendigkeit betont worden, die Quellen der Intuitionen jeweils da aufzusuchen, wo sie eben wirklich fließen? Hat nicht die Phänomenologie, die doch ganz gewiß von allen echten Rationalisten als irrational gescholtene Wahrnehmung als die für die Erkenntnis der realen Außenwelt zuständige Art originärer Schauung rehabilitiert? Hat nicht, um auf ein anderes für unsere Diskussion wichtige Gebiet zu kommen, Husserl selbst – von anderen Phänomenologen ganz abgesehen – mit dürren Worten erklärt, daß eine Theologie aus ganz anderen Intuitionsquellen zu schöpfen habe als aus den zur kosmischen Erkenntnis dienenden?[1]) Was hindert also von Phänomenologie wegen das Erfühlen von Werten als axiologische, die künstlerische Einfühlung als ästhetische, die religiöse Erfahrung oder Erleuchtung als theologische Erkenntnisquelle gelten zu lassen?

Und wenn von „allgemein" anzuerkennenden Wahrheiten die Rede ist, ist damit auf etwas anderes hingewiesen als auf die Übereinstimmung zwischen denen, die sich die Mühe gegeben haben zu sehen (und sehen zu lernen) und das Gesehene auszuwerten? Oder wird nicht auch in der Naturwissenschaft die Sicherheit ihrer Resultate mit erreicht durch den Ausschluß all derer, auf deren Beobachtungsgabe nicht zu rechnen ist, also gegebenenfalls der Tauben und Blinden? Warum sollte also nicht auch die Ästhetik oder die Religionsphilosophie als strenge Wissenschaft auf das Urteil all derer verzichten dürfen, die für die einschlägigen Phänomene kein Organ haben?

Vielleicht tritt das alles in Husserls Logos-Aufsatz nicht explicite hervor. Aber die

1) „Ideen" p. 96 f.

Digitized by Google

weitere Entwicklung der Phänomenologie gibt uns das Recht zu erklären, daß jener Artikel, wenn überhaupt, so nur in dem Maße von Schestovs Kritik getroffen wird, als er die in der phänomenologischen Position beschlossenen Konsequenzen noch nicht ausdrücklich gezogen hatte.

Aber vielleicht wehrt sich Schestov im Grunde nur gegen den Versuch, in Moral und Religionsphilosophie – und in Ästhetik und Wahrnehmungslehre, müßte er konsequent hinzufügen – die irrationalen Intuitionen methodisch auszumünzen und zu der ausdrücklichen Klarheit zu erheben, die in der Philosophie zwar nicht üblich, aber doch wünschenswert ist. Dann ist er uns die Begründung für diese Ablehnung schuldig geblieben. Denn abgesehen von der oben zitierten Warnung vor der Ermordung der Religion – eine Warnung, die nur im Falle einer hartnäckigen Verwechslung zwischen Wahrheitsaufweis und Wahrheitsbeweis angebracht wäre – finden wir so gut wie nichts, was uns zum Verständnis seiner These verhelfen könnte. Wir müssen also die Diskussion über diesen Punkt bis zur Entgegennahme näherer Erläuterungen verschieben.

Oder sollte dies vielleicht das σκάνδαλον sein, daß die so gut gemeinte wissenschaftliche Philosophie nicht nur nie fertig sein wird (das gilt ja auch von der Mechanik und hat, wie Husserl mit Recht bemerkt, noch keinen Baumeister gehindert, von ihren Fortschritten Nutzen zu ziehen), sondern durch eben diese ewige Unfertigkeit an der Beantwortung der „letzten" Fragen erfolgreich gehindert wird, auf die es doch im Grunde ankommt? „Was man nicht weiß, just dies begehrte man zu wissen!" Sofern in diesem Gedanken mehr liegt als ein kurioses Wortspiel, dürfte eine theoretische Diskussion über ihn schwerlich von großem Nutzen sein. Es käme hier wirklich auf den Versuch an. Wer würde dabei verlieren? Die Weisheit sicherlich nicht; denn sie wird ja ihre eignen Wege gehn. Höchstens die mit Recht berüchtigten und wie die „Lauen" der Apokalypse auszuspeienden Zwittergebilde („wissenschaftliche Weltanschauung" u. dgl. m.), über deren Grab hinweg der weisheitsbeflissene russische Forscher sich sicherlich nicht weigern wird, auch den unverbesserlichen „wissenschaftlichen" Philosophen die Hand zu reichen.

Digitized by Google

WAS IST WAHRHEIT?

(ÜBER ETHIK UND ONTOLOGIE)

Von L. SCHESTOV (Paris)

οὐ γὰρ δεῖται ἱδρύσεως, ὥσπερ
αὐτὸ φέρειν οὐ δυνάμενον.[1])
Plot. VI. 9. 6.

Τότε δὲ χρὴ ἑωρακέναι πιστεύειν,
ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ.[2])
Plot. V. 3. 17.

Hering hat seinen Aufsatz „sub specie aeternitatis" betitelt. Mit diesen Worten ist viel, sehr viel gesagt. In gewissem Sinne wird damit das Fazit des philosophischen Denkens wenn nicht der Menschheit, so doch Europas gezogen. Die Ewigkeit ist von jeher Gegenstand des philosophischen Denkens gewesen, und an der Grundfeste der Ewigkeit sind bisher auch alle Argumente zerschellt, die von den Gegnern der Philosophie erdacht wurden. Dennoch aber ergibt sich für den, der Husserls Werke kennt, unvermeidlich die Frage: kann man den Verfasser der „Logischen Untersuchungen" unter den Schutz dieser obschon alten und ehrwürdigen, ja sogar vollkommen bestimmten, aber in jedem Falle nicht „wissenschaftlichen" Idee stellen.

Sub specie aeternitatis, – das ist doch wohl die Quintessenz jener Weisheit und jenes Tiefsinnes, über die Husserl in seinem Aufsatz „Philosophie als strenge Wissenschaft" mit solcher Kraft und Leidenschaft hergefallen ist. Hering will aber damit nicht

1) . . . es bedarf keiner Stütze, als könnte es sich selbst nicht tragen.
2) Dann aber muß man glauben geschaut zu haben, wenn ein Licht plötzlich die Seele durchleuchtet hat.

Digitized by Google

rechnen. Er nimmt sogar die hl. Schrift zu Hilfe und bezieht sich auf Matth. X. 39. Er schreibt: „Ob Schestovs memento mori auf die Vertreter der wissenschaftlichen Philosophie Eindruck machen wird? Ob sie seiner Warnung, über dem Suchen nach dem Logos nicht ihr Leben zu verlieren,[1]) nicht mit dem Hinweis auf die Worte des Logos-Messias begegnen werden: „wer sein Leben erhält, wird es verlieren, wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es gewinnen." Ich bin bereit zuzugeben, daß mein „memento mori" auf die Vertreter der wissenschaftlichen Philosophie keinen Eindruck machen wird. Ich kann aber in gar keinem Fall zugeben, daß sie sich auf Worte des Evangeliums beziehen. Allerdings wird Gott im Evangelium Logos genannt, kann man aber den Logos des Evangeliums dem Logos der Philosophen gleichsetzen? Und wird Husserls Philosophie, die Tiefsinn und Weisheit ablehnt, jemals damit einverstanden sein, zuzugeben, daß sie in ihren Forschungen ohne die zweifelhafte Unterstützung eines jungen Juden nicht auskommen kann, der vor zweitausend Jahren unschuldigerweise den Verbrechertod starb? Husserls Argumentation basiert auf den Selbstevidenzen, – kommt ihr da das Recht zu, sich auf evangelische Gebote zu stützen? Dostojewskij konnte als Epigraph zu den Brüdern Karamasow die Stelle Joh. XII. 24 wählen, aber Dostojewskij mag kaum als Weggefährte für Husserl taugen. In allem, was Husserl bisher geschrieben hat, hat er sich nie auf die Autorität der hl. Schrift bezogen, und ich bin überzeugt, daß er die von Hering ausfindig gemachte Methode der Verteidigung der Phänomenologie nicht billigen wird.

Nach den oben angeführten Worten Herings ist es begreiflich, daß er meine Darstellung der Ansichten Husserls für unrichtig hält. Ich versuchte zu zeigen, daß Husserl sich sowohl von Tiefsinn als von Weisheit auf das entschiedenste abgrenzt. Hering besteht darauf, daß ich übertreibe, daß Husserl nicht in dem Maße mit Tiefsinn und Weisheit gebrochen habe und sogar anerkenne, daß sie in praktischer Hinsicht nützlich sein könnten. Dieses habe ich ja aber keineswegs in Abrede gestellt; ich habe in meinem Aufsatz davon gesprochen. Warum beharrt denn Hering darauf? Man lese nur, was er schreibt: „dann liegt für den Philosophen nichts anderes als die Notwendigkeit einer Entscheidung vor . . . Niemand aber ist gezwungen, sein Seelen-

1) Diese Warnung habe ich nicht erhoben, aber wir wollen lieber davon schweigen, um nicht vom Hauptthema abzuweichen.

Digitized by Google

heil deshalb in den Wind zu schlagen, weil sein Fach, mag es nun Chemie heißen oder wissenschaftliche Philosophie, nicht davon spricht." Das habe ich allerdings nicht gesagt, nehme mir aber die Freiheit zu erklären, daß Husserl nicht ein Wort von dem, was Hering geschrieben hat, annehmen wird. Derartige Gedanken waren gegen Ende des vorigen und zu Anfang dieses Jahrhunderts gang und gäbe. Auch heute wird man zahlreiche Philosophen finden, die so denken. Indessen haben sie nichts Husserlsches an sich und sind ihm ebenso fremd wie der spezifische Relativismus, mit dem sich ebenfalls viele zufrieden gegeben haben und noch zufrieden geben. „Die Notwendigkeit einer Entscheidung liegt nicht vor," behauptet Hering. Wieso denn nicht? Die Notwendigkeit liegt vor. Die ganze Kraft, die gewaltige Bedeutung Husserls beruht gerade darauf, daß er hinreichenden Scharfblick besaß, um diese Notwendigkeit zu sehen, und hinreichende Kühnheit, um die Entscheidung zu treffen. Vor ihm haben sich die Philosophen duldsam und sogar wohlwollend zur Weisheit verhalten. Niemand wagte es, an ihren durch Jahrtausende geheiligten Rechten zu zweifeln. Dies erschien allen als die furchtbarste Lästerung, – Husserl hat sich aber nicht gefürchtet, laut auszusprechen, was die anderen nicht einmal sich selber zu gestehen, was sie nicht zu sehen wagten. Hering aber ist bemüht, als schäme er sich für Husserl, diesen zu rechtfertigen. Ich kann hier nicht noch einmal das bereits früher von mir gebrachte Zitat aus der „Philosophie als strenge Wissenschaft" und aus anderen Werken Husserls anführen. Wenn sich der eine oder andere Leser dafür interessiert, möge er mein Buch „Die Schlüsselgewalt" einsehen, das vor kurzem in deutscher Übersetzung erschienen ist.[1]) Und wenn er das memento mori liest, wird er sich leicht davon überzeugen können, daß Husserl die Frage gerade so gestellt hat: es gibt keinen anderen Ausweg, man muß sich entscheiden entweder für Philosophie oder für Tiefsinn und Weisheit, und daß sich Tiefsinn und Weisheit gerade so überlebt hätten wie Astrologie und Alchimie.

Nun weiter: „weil sein Fach, mag es nun Chemie heißen oder wissenschaftliche Philosophie, nicht davon spricht." Hering hält dafür, daß die Fragen, die bisher von den Weisen erörtert wurden, den Philosophen nichts angingen, wie sie auch den Chemiker nichts angehen, da sie über den Rahmen seiner Spezialität (an einer anderen

1) Leo Schestov. Die Schlüsselgewalt. Verlag der Nietzschegesellschaft, München.

Digitized by Google

Stelle spricht er sogar von einer „bescheidenen Spezialität") hinausgehen. Und dieselbe Meinung wird Husserl zugeschrieben! Aber Husserl behauptet ja das genaue Gegenteil. Er sagt, die Philosophie ist die „Wissenschaft von den wahren Anfängen, von den Ursprüngen, von den ῥιζώματα πάντων." Und noch: „die Wissenschaft hat gesprochen, die Weisheit hat von nun ab zu lernen." Wiederum kann ich nicht die Zitate bringen, die ich in meinem Aufsatz bereits angeführt habe, aber ergibt sich aus dem Angeführten nicht mit aller Klarheit, daß Husserl sich mit der bescheidenen Rolle eines Spezialisten, die ihm Hering zuweist, keinesfalls zufrieden geben wird (wann wäre es je gewesen, daß ein großer Philosoph in der Tugend der Bescheidenheit geglänzt hätte?) und am wenigsten geneigt ist, dem Tiefsinn und der Weisheit ihre alten Rechte zu wahren? Auf viele wirkt Husserls Entschlossenheit und herausfordernde Kühnheit abschreckend. Sie glauben, ein schlechter Friede sei besser als ein guter Krieg, und sie bemühen sich, sofern dieses möglich ist, Husserls Worte zu mildern oder umzudeuten. Er selber neigt aber am wenigsten zum Frieden. „Vielleicht gibt es im ganzen neuzeitlichen Leben keine mächtiger, unaufhaltsamer vordringende Idee als die der Wissenschaft. Ihren Siegeslauf wird nichts hemmen. Sie ist in der Tat ihren rechtmäßigen Zielen nach allumspannend. In idealer Vollendung gedacht, wäre sie die Vernunft selbst, die neben sich und über sich keine Autorität haben kann." Bedarf es hier noch irgendeiner Ergänzung? Und geben Husserls Werke Anlaß, ihn für einen „bescheidenen" Fachmann zu halten? Hat Hering mit seiner Behauptung recht, Husserl sei bereit in Frieden und gutem Einvernehmen mit der Weisheit zu leben, und ich hätte die Gedanken des Schöpfers der Phänomenologie nicht mit zureichender Genauigkeit dargelegt?

II.

Und dennoch, in einem gewissen Sinne hatte Hering ein Recht, seinen Aufsatz „sub specie aeternitatis" zu betiteln. Er hatte sogar mit seiner Bezugnahme auf die hl. Schrift recht. Es besteht irgendein Zusammenhang zwischen Phänomenologie und der von der Phänomenologie abgelehnten Weisheit. Irgendwo, im allerletzten Ergebnis, verliert die Phänomenologie den Glauben an sich selber und an ihre Selbstevidenzen und sucht bei der Weisheit Hülfe und Segen. Sofern wir es mit Husserls Werken zu tun hatten, war diese Beziehung nicht wahrnehmbar, – kaum aber daß seine

Digitized by Google

Schüler zum Worte greifen – dokumentiert sie sich sogleich. Warum weichen die Schüler von ihrem Meister ab, warum verleugnen sie ihn? Warum sagte der Meister „Schrankenlosigkeit der Vernunft", während die Jünger nur bescheidne Fachleute sein wollen und sich im Schatten „sub specie aeternitatis" verbergen?

Ich glaube, daß wir hier die grundlegende Frage erspürt haben und daß, wofern es uns gelingt, diese Frage zu beleuchten, damit auch eine Antwort auf alle von Hering vorgebrachten Entgegnungen gefunden sein wird.

Sub specie aeternitatis ist bekanntlich das grundlegende Thema der spinozistischen Philosophie. De natura rationis est res sub quaedam aeternitatis specie percipere (Eth. II, XLIV, Cor. II). Ferner: Quidquid Mens, ducente ratione, concipit, id omne sub eadem aeternitatis seu necessitatis specie concipit. Auch an anderen Stellen dieses und seiner anderen Werke spricht er viel von demselben. Der Schluß des fünften Teiles der Ethik aber ist geradezu eine Symphonie auf das Thema sub specie aeternitatis: Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi (Eth. V., Prop. XXX).

Zugleich erklärt aber Spinoza im LXXVI Brief, in dem er Burgh antwortet: ego non praesumo, me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intelligere scio. Quomodo autem id sciam, si roges; respondebo, eodem modo ac tu scis tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis; et hoc sufficere negabit nemo, cui sanum est cerebrum.

Auf den ersten Blick scheinen die angeführten Sätze miteinander und mit der ganzen Tendenz der Philosophie Spinozas völlig übereinzustimmen. In Wirklichkeit aber sind sie so unähnlich, daß sie als einander ausschließend betrachtet werden müssen. In seinem Brief behauptet Spinoza, seine Philosophie wäre durchaus nicht die „beste", sondern nur die wahre. Und er weiß, daß sie die wahre ist aus demselben Grunde, demzufolge sein Korrespondent weiß, daß die Summe der Winkel eines Dreiecks gleich zweien Rechten ist. Somit ist es die Aufgabe der Philosophie, nicht das „Beste", sondern das „Wahre" zu suchen. Und zwar soll die philosophische Wahrheit eben dort gesucht werden, wo wir die Antwort auf die Frage suchen, wem die Summe der Winkel im Dreieck gleich ist. Man kann beliebig viele Stellen aus Spinozas Werken

Digitized by Google

anführen, in denen dieser Gedanke mit derselben Schärfe und Klarheit zum Ausdruck gebracht wird. Jeden Versuch, im Menschen und seinen Forderungen etwas Größeres zu erblicken als eine Erscheinung unter anderen Naturerscheinungen, lehnt er voller Verachtung ab: imo hominem in Natura veluti imperium in imperio concipere videntur (Pars III, Anfang). Er spricht von der „praejudicia de bono et malo, merito et peccato, laude et vituperio, ordine et confusione, pulchritudine et deformitate et de aliis hujus generis (I. Append.). Auch davon, daß diese Vorurteile den Menschen die Wahrheit für alle Ewigkeit verbergen müßten „nisi Mathesis, quae non circa fines, sed tamen circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset." Und er versichert, daß „de affectuum natura et viribus, ac Mentis in eosdem potentia, eadem Methodo agam, qua in praecedentibus de Deo et mente egi, et humanas actiones atque appetitus considerabo perinde, ac si questio de lineis, planis aut de corporibus esset."

Wie soll man nun den Gedanken Spinozas, die Wissenschaft der Mathematik habe der Philosophie als Vorbild zu dienen, mit seinen leidenschaftlichen Hymnen auf das Thema sub specie aeternitatis in Einklang bringen? Ich will geradeheraus antworten: man kann sie gar nicht in Einklang bringen. Das ist der grundlegende und, wenn man so will, vorbedachte, vorgefaßte Widerspruch des Spinozistischen Systems. Wenn er von seinen Forschungsmethoden spricht, versichert er, der lebendige Mensch mit seinem Suchen, Bangen und Hoffen ginge ihn garnichts an. Unternimmt er aber den Versuch, seine letzte Wahrheit zu zeigen, so vergißt er die Mathematik, vergißt seine feierlichen Gelübde non ridere, non lugere, neque detestari: Er will wissen, an aliquid daretur, quo invento et acquisito continua ac summa in aeterno fruerer laetitia. Die Mathematik hat natürlich nichts mit den menschlichen Freuden zu tun, ob sie ewiglich währen und erhaben, oder vergänglich und niedrig sein werden. Desgleichen haben folgende Worte für den Mathematiker keinen Sinn: „sed amor erga rem aeternam et infinitam sola laetitia pascit animum, ipsaque omnis tristitiae est expers; quod valde est desiderandum, totisque viribus quaerendum (De intell. emend.). Der Mathematiker stellt fest, daß die Summe der Winkel im Dreieck gleich zweien Rechten ist, oder daß das Verhältnis der Peripherie zum Durchmesser eine konstante Größe ist, – und damit ist die Sache erledigt. Und wenn Spinoza ein Etwas

Digitized by Google

gefunden hat, das ihm die Möglichkeit gibt, sich in jene Sphären zu erheben, wo es keine Trauer und kein Wehklagen, sondern nur immerwährende Freuden gibt, so doch gewiß nicht darum, weil er in der Mathematik die norma veritatis gefunden hatte. Endlich aber – und das ist die Hauptsache – unterliegt es gar keinem Zweifel, daß die Philosophie, die dem Menschen Freude gewährt und ihn von der Trauer befreit, schlechterdings nicht von sich sagen kann, sie wäre nur vera philosophia: sie ist im allergenauesten Sinne dieses Wortes optima philosophia. Sie bringt das summum bonum – quod est valde desiderandum et totisque viribus quaerendum.

Hier aber erhebt sich die schwierige und – man kann sagen – verhängnisvolle Frage, welche die Philosophie unmöglich übergehen kann. Welcher Art ist das Verhältnis zwischen verum und optimum? Hat sich das verum nach dem optimum, oder umgekehrt – das optimum nach dem verum zu richten? Und zwar haben wir es hier nicht mit einer Frage, sondern mit einer ganzen Reihe von Fragen zu tun. Man muß folgendes beantworten: 1. was ist „Wahrheit"? 2. was ist das „Beste"? 3. wem ist die Macht gegeben, das Verhältnis zwischen dem Besten und dem Wahren zu bestimmen? Spinoza beteuert, die Mathematik müsse das Vorbild für philosophisches Denken sein und gibt uns die norma veritatis, – und jener, der da fände, daß die Summe der Winkel im Dreieck gleich zwei Rechten sei, habe die Antwort auf alle Fragen, die sich in der Seele des Menschen regen können; aber genügt denn hier eine Beteuerung? Es ist klar, daß eine Behauptung nicht genügt, – und zwar ungeachtet dessen, daß weder die Notwendigkeit noch auch die Möglichkeit vorliegt, seine an Burgh gerichteten Worte in dem Sinne zu deuten, er hielte die Forschungsmethoden, die von den Mathematikern angewendet würden, für die einzig richtigen und für immer anwendbar. Wenn er sagt, Erfolge und Mißerfolge kämen gleichermaßen auf das Teil der Frommen wie der Gottlosen, oder die Güter, nach denen die Menge hasche – divitiae, honores, libidines – seien unbeständig und trügerisch, so weiß er natürlich sehr gut, daß er zur „Begründung" seiner Behauptungen keine Subtraktionen oder Multiplikationen vorzunehmen, keine Kreise oder Dreiecke zu zeichnen braucht. Wenn er aber nichtsdestoweniger sagt, die Mathematik müsse uns die norma veritatis geben, so bedeutet das nur, daß in der Philosophie für freie Wahl und Willkür kein Platz ist und daß die Wahrheiten der Philosophie ebenso zwin-

Digitized by Google

gend und unwiderruflich in ihrem Zwang sind wie auch die Wahrheiten der Mathematik. Somit hat sich das „Beste" nach dem Wahren zu richten. Das Wahre aber gehört ausschließlich in das Gebiet der Vernunft. Die sogenannten empirischen Wahrheiten unterscheiden sich in dieser Hinsicht in garnichts von den apriorischen Wahrheiten. Auch sie werden dem Menschen mit unerbittlichem Zwang aufgenötigt. Natürlich befindet sich unser Wissen noch auf der niedersten Stufe der Entwicklung und die cognitio intuitiva, tertium genus cognitionis, ist einstweilen nur das Ideal menschlicher Errungenschaften. Dieses vermindert oder verringert aber nicht im Geringsten die Souveränität der Rechte der wissenschaftlichen Erkenntnis. „In idealer Vollendung gedacht, wäre sie die Vernunft selbst, die neben und über sich keine Autorität mehr haben könnte." Die hier angeführten Worte stammen von Husserl, sind aber eine fast wörtliche Übersetzung des von mir zitierten Absatzes aus Spinoza's LXXVI. Brief. Und bedeutet das etwa nicht, daß das „Beste" der Herrschaft und dem Verfügungsrecht des „Wahren" ganz und gar unterstellt ist? Hering bemerkt das nicht. Er fragt, offenbar in aller Aufrichtigkeit: Warum also nicht ruhig zugeben, daß unter Umständen auch der wissenschaftliche Philosoph in religiöser Offenbarung, Erfahrung und Tradition die nötige Seelennahrung finden kann?" Warum sollte man das nicht zugeben! Einfach darum nicht, weil es bedeutete, daß man der grundlegenden Frage ausweicht. Und ich wiederhole abermals, daß Husserl, der Schöpfer der auf den Selbstevidenzen begründeten Phänomenologie, niemals auf den von Hering in Vorschlag gebrachten Kompromiß eingehen wird, wäre dies doch für ihn gleichbedeutend mit einem Verzicht auf die Aufgabe, die er sich gestellt hat. Um nicht eine leere Behauptung aufzustellen, will ich hier noch ein Zitat aus Husserl anführen: „Evidenz ist in der Tat nicht irgendein Bewußtseinsindex, der, an ein Urteil angeheftet, uns wie eine mystische Stimme aus einer besseren Welt zuruft: hier ist die Wahrheit, als ob solch eine Stimme uns freien Geistern etwas zu sagen und ihren Rechtstitel nicht anzuweisen hätte." So beantwortet Husserl jeden Versuch einer Einmischung in die Urteile, in die Rechtsprechung der Vernunft. Und wenn die Tradition, sei es nun die der Kirche oder eine andere, die persönliche „Erfahrung" oder das, was man offenbarte Wahrheit nennt, den Versuch machten, ihre Stimme zu erheben, würde er dann nicht rechtfertigende Ausweise, das was er „Rechts-

Digitized by Google

titel" nennt und was die römischen Juristen justus titulus genannt haben, von ihnen verlangen? Und ist es denn nicht vollkommen klar, daß die Sache der Offenbarung vor dem Forum der Vernunft als hoffnungslos verloren zu betrachten ist? Vielleicht nicht ganz so klar, aber ebenso unzweifelhaft ist es, daß Husserls Aufgabe, wie auch die Spinozas, eben darin besteht, aus dem menschlichen Bewußtsein alle Überbleibsel und Überreste mit Stumpf und Stiel auszurotten, als könne es außer der Vernunft überhaupt irgendwelche legalen Quellen der Erkenntnis geben. Hierin erblickt er die notwendige Vorbedingung für freie Forschung („uns freien Geistern"). Diese Überzeugung ist gewiß nicht neu. Nicht Husserl hat sie erdacht und nicht Spinoza, vielmehr besteht sie so lange, als es eine Philosophie gibt, denn immer wollte die Philosophie eine vernünftige Philosophie sein und immer hat die vernünftige Forschung als freie Forschung gegolten. Die Offenbarung muß sich vor der Vernunft rechtfertigen, – sonst würde es keinem einfallen, mit ihr zu rechnen. Ja, Gott selber muß sich, wofern er auf das Prädikat des Seins Anspruch erhebt, eben betreffs dieses Prädikats an die Vernunft wenden. Und die Vernunft wird ihm vielleicht dieses Prädikat verleihen, es ihm vielleicht aber auch – und das ist das Wahrscheinlichste – versagen.

III.

Wenn man zugibt, daß es das Wesentlichste in der Philosophie ist, die Fragestellung zu finden, – und das wird wohl niemand bestreiten wollen, – so wird vollkommen klar, daß Husserls grundlegendes und gewaltiges Verdienst darin besteht, daß er die Kühnheit gehabt hat, Philosophie und Weisheit einander gegenüberzustellen. Die Philosophie muß und kann strenge Wissenschaft sein, die strenge Wissenschaft aber lehnt Weisheit ebenso entschieden ab, wie alle Arten des Relativismus, mag er nun verkappt oder offen auftreten. Um mit Spinoza zu sprechen, die Philosophie will vera, aber nicht optima sein, zwischen dem „Wahren" und „Besten" aber besteht nicht der geringste innere Zusammenhang. Der biblische Hiob sagt: „legte man meinen Kummer und meine Leiden auf die Wage, so wären sie schwerer als der Sand des Meeres". Er glaubt, es gäbe eine Wage, auf der man die menschlichen Leiden und den Sand des Meeres abwiegen könne und daß es Fälle gäbe, da die menschlichen Leiden schwerer wögen als der Sand des Meeres. Husserl wird aber natürlich

Digitized by Google

nicht daran denken, Hiobs Worte zu erörtern: sie sind ganz offenbar „widersinnig". Es gibt keine solche Wage, auf der das, was der Mensch erfährt, schwerer wiegen könnte als das Gewicht physischer Körper. Das, was wir für das optimum halten, für richtig und für bedeutsam, ist garnicht damit zu messen, was das verum ist. Wollte man auf die eine Wagschale noch so viel an menschlichem „optimum" häufen, auf die andere Wagschale aber wenn auch nur eine Handvoll Sand, so würde diese Wagschale sich immer als die schwerere senken. Das ist die grundlegendste und evidenteste Behauptung der Philosophie, die strenge Wissenschaft sein will. Und wenn man den Philosophen fragte, woher er das weiß, so würde er mit Spinoza antworten: eodem modo ac tu scis, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis. Hiob aber, der unaufhörlich weiterjammerte, würde er in schroffer Weise unterbrechen: non ridere, non lugere, neque detestari. Und nicht Hiob allein, sondern auch Jenem, den Hering Logos-Messias nennt, da er „laut schrie": „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!" könnte der Philosoph mit Bestimmtheit erklären: intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent a nostro intellectu et voluntate toto coelo differre deberent . . . non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis animal latrans. Wie man sieht, sind die Antworten durchaus erschöpfend. Sowohl Hiob als der Logos-Messias haben ihren Platz zugewiesen erhalten: sie müssen sich vor der Wahrheit beugen und verstummen. Wenn sie aber nicht verstummen und fortfahren laut zu schreien, wird der Philosoph ihr Wehklagen mit demselben Gleichmut und mit derselben Ruhe erforschen, mit der er Senkrechte, Ebenen und Kreise erforscht . . . So muß es eigentlich auch sein. So ist es aber nie gewesen, – weder bei Spinoza, der beteuerte, seine Philosophie wäre nicht die Wahre, sondern die Beste, noch bei den andern großen Vertretern des menschlichen Denkens. Spinoza hat nicht selber sein sub specie aeternitatis erfunden. Vor ihm und nach ihm haben alle Philosophen, selbst jene, die wie Husserl wünschten, daß die Philosophie eine strenge Wissenschaft wäre, bei der Weisheit Hilfe und Stütze gesucht; die Weisheit aber ist zu allen Zeiten und von allen Philosophen in höherem oder niedrigerem Grade auf die Formel gebracht worden, die Spinoza, „sub specie aeternitatis" nennt. – Es ist kein Zufall, daß Spinozas Hauptwerk „Ethik" heißt: alle seine Werke könnten diesen Titel tragen. Der Sinn seines „sub specie aeterni-

Digitized by Google

tatis" besteht darin, eine Brücke zu schlagen von der vera philosophia zu der philosophia optima. Für ihn ist die cognitio intuitiva vel tertium genus cognitionis nichts anderes als vollendetes intelligere. Intelligere heißt aber durchaus nicht „verstehen", sondern in sich selber ein solches Verhältnis zu der Welt und zum Leben herausarbeiten, bei dem es möglich ist, die acquiescentia animi oder das summum bonum zu erlangen, – das alle Philosophen immer erträumen.

Wie gelangt nun Spinoza zu seinem summum bonum, oder anders gesagt – auf welche Weise verwandelt sich die vera philosophia in eine optima philosophia? Das, was „verum" heißt, läßt sich vermöge unseres Willens nicht abändern: hiervon ist Spinoza unerschütterlich überzeugt, das ist die von der Vernunft diktierte zwingende Wahrheit. Es läßt sich nicht bewerkstelligen, daß die Summe der Winkel im Dreieck drei Rechten gleich wäre, daß nur den Frommen Erfolge zuteil werden, Mißerfolge hingegen den Gottlosen, daß Dinge und Menschen, an denen wir hängen, nicht der Vergänglichkeit anheim fielen. Auch dem schwergeprüften Hiob kann man nicht helfen, man kann auch nicht bewirken, daß der letzte, furchtbare Aufschrei des Logos-Messias nicht im unendlichen Raume verhallt u. s. w. Das alles sind selbstevidente, somit also unabweisbare Wahrheiten. So sagt uns die Vernunft; die Vernunft aber erkennt keine ihr gleichgestellte Autorität neben sich an. Hier kommt aber die Weisheit zu Hilfe. Sie sagt uns: Mens ducente Ratione sub eadem specie aeternitatis seu necessitatis concipit eademque certitudine afficitur (Eth. IV. LXII, Dem.), daß es Widersinn ist, nach Unmöglichem zu trachten. Gegen die von der Vernunft festgelegten Wahrheiten zu kämpfen, ist unfruchtbar. Wenn man aber nicht kämpfen kann, so muß man sich unterwerfen. Man muß es erfassen, daß das Einzelwesen, ob es nun Hiob ist oder der Logos-Messias, einem von Ewigkeit her bestehenden, unabwendbaren Gesetz zufolge von Anbeginn an zu Leiden und Untergang bestimmt ist. Der Mensch muß folglich auf alles verzichten, was selbstische Existenz hat, vor allen Dingen auf sich selber, und er muß seine Blicke darauf richten, was ohne um Ursprung und Beginn zu wissen auch weder Ende noch Untergang kennt. Das eben heißt, das Leben sub specie aeternitatis vel necessitatis erfassen. Das Lieben, was keinen Anfang kennt und kein Ende hat (amor ergo rem aeternam), heißt Gott lieben. Das ist des Menschen höchstes Ziel und seine Bestimmung. So spricht die Weis-

Digitized by Google

heit bei Spinoza. Auf diese Weise verwandelt sich bei ihm die vera philosophia ganz wunderbar in eine philosophia optima. Sie lehrt quomodo circa res fortunae, sive quae in nostra potestate non sunt, hoc est circa res, quae ex nostra natura non sequuntur, nos gerere debeamus; nempe utramque fortunae faciem aequo animo expectare et ferre: nimirum quia omnia ab aeterno Dei decreto eadem necessitate sequuntur, ac ex essentia trianguli sequitur quod tres ejus anguli sunt aequales duobus rectis. (P. II. Ende). Ich weiß nicht, ob es nach allem oben Angeführten noch erforderlich ist, darüber des längeren und breiteren zu reden, daß man den Spinozismus mit Naturalismus oder gar Pantheismus schlechterdings nicht identifizieren kann. Obwohl Spinoza unentwegt vom Deus sive Natura spricht ist seine Philosophie doch aus einem rein ethischen Prinzip erwachsen, das er – im vollen Bewußtsein dafür, was er tut – einem ontologischen Prinzip gleichsetzt: per realitatem et perfectionem idem intelligo (P. II. Def. VI). Spinozas historische Bedeutung besteht vor allem darin, daß er als erster nach einem langen, mehr denn tausend Jahre währenden Kampfe, der mit so großer Spannung im Verlauf des Mittelalters geführt wurde, sich dazu entschloß, offen als Verteidiger der alten, der Welt von den Griechen vererbten Weisheit aufzutreten. Wenn ich hier Spinoza mit den Griechen in Zusammenhang bringe, so will ich damit weder seine Originalität, noch Tiefe, noch die Unmittelbarkeit seiner Philosophie anfechten. Aber die Idee der Gleichsetzung von Vollkommenheit und Realität, oder richtiger gesagt – die Unterschiebung der Realitätsidee unter die Vollkommenheitsidee, ist nicht durch Spinoza, sondern durch die Griechen unter die Menschen gebracht worden. Bereits die Griechen haben gelehrt, daß wir die res quae in nostra potestate non sunt als Adiaphora, d. h. als gleichsam nicht existierend zu betrachten hätten. Sokrates verkündete feierlichst: οὐ γὰρ οἶμαι θεμιτὸν εἶναι ἀμείνονι ἀνδρὶ ὑπὸ χείρονος βλάπτεσθαι (Ap. 30. d) – „ich glaube nicht, daß es dem besseren Mann statthaft ist, von einem Schlechteren Schaden zu leiden." Auf diesem Grundsatz erhielt sich die ganze nachsokratische Philosophie. Von hier rührt auch die gänzlich falsche Meinung her, die alte Philosophie habe sich in viel höherem Maße praktische als theoretische Aufgaben gesetzt. Die soeben angeführten Worte des Sokrates, die in so erschöpfender Weise das grundlegende Bestreben des hellenischen Denkens kennzeichnen, kann man schlechterdings nicht so verstehen

Digitized by Google

oder auslegen, wie Xenophon sie ausgelegt hat. Für Sokrates, der diesen Gedanken als erster ausgesprochen hat, für Plato, der ihn mit solcher Beharrlichkeit in seinen Dialogen entwickelte, für die Stoiker und für Plotin, die ihn in ihrem Leben und in ihren Werken durchführten, traten die Fragen praktischer Art immer auf den zweiten Plan. Und tatsächlich, – kann die „Wahrheit", daß der schlechtere Mann dem besseren keinen Schaden zufügen könne, im praktischen Leben von irgendwelchem Nutzen sein? Oder sind wir berechtigt zu glauben, die Alten hätten es nicht gesehn, wie Spinoza es sah, daß Erfolge und Mißerfolge in gleicher Weise Frommen und Gottlosen zuteil würden? Weder Sokrates noch Plato, ja nicht einmal Epiktet oder Marc Aurel könnte man einer derartigen Naivität verdächtigen. Sie wußten, und nur zu gut wußten sie, daß Mißerfolge und Erfolge gleichermaßen den Frommen und Gottlosen zuteil werden, wußten noch vieles andere dieser Art und behaupteten dennoch, oder richtiger gesagt – gerade darum –, der Schlechtere könne dem Besseren keinen Schaden zufügen. Nur wenn man dieses im Auge behält, kann man den Zusammenhang des „sub specie aeternitatis" Spinozas mit seiner Behauptung, „res quae in nostra potestate non sunt... ex nostra natura non sequuntur", verstehen, desgleichen auch, warum und unter welchen Umständen bei den Griechen die von Husserl abgelehnte Weisheit hat entstehen können. Die Weisheit ist ein zwar illegitimes, aber leibliches Kind der Vernunft, Fleisch von ihrem Fleisch, Blut von ihrem Blut. Als Anaximander und nach ihm Heraklit und die Eleaten unter der Führung der Vernunft die Unbeständigkeit und Vergänglichkeit alles Bestehenden erkannten, wurden die Seelen der Menschen von einer ewigen, nimmer aufhörenden Trauer und Unruhe vergiftet. Alles fließt, alles ist wandelbar, alles ist vergänglich, nichts ist beständig, – so lehrte die Vernunft, die Welt zu betrachten. Solange die olympischen, allerdings elementaren und nicht ganz vollkommenen Götter lebten, konnte man hoffen, daß sie irgendwie helfen würden. Die Götter starben aber eines zwar langsamen aber sicheren Todes und zu Zeiten des Sokrates mußten sie unter Androhung schwerer Strafen vor der Kritik, ja sogar vor dem Hohn aufgeklärter Männer geschützt werden. Sokrates selber wurde wegen Mißachtung der Götter zur Rechenschaft gezogen.

Dennoch sind die Götter gestorben, – und der Mensch selber mußte ihre Aufgaben

Digitized by Google

auf sich nehmen. Wie sollte man aber mit dieser Aufgabe fertig werden? Die Götter haben die sichtbare Welt, die sichtbaren Menschen u. a. m. erschaffen. Es ist dem Menschen nicht gegeben, das alles zu erschaffen, – es sind das, „res quae in nostra potestate non sunt". Wenn nun der Mensch an die Stelle der Götter getreten war, mußte demnach die sichtbare Welt, die sich auch nach dem Tode der Götter erhalten hatte und sich niemandem unterwarf, so oder anders durch eine andere Welt ersetzt werden. Den tiefsten und verborgensten Gedanken des Sokrates haben jene zum Ausdruck gebracht, die man einseitige Sokratiker – Stoiker – zu nennen pflegt. Epiktet sagt: ἀρχὴ φιλοσοφίας συναίσθησις τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας περὶ τὰ ἀναγκαῖα.[1]) Bei keinem Philosophen wird man wohl ein so aufrichtiges Geständnis finden: der Anfang der Philosophie ist die Erkenntnis der menschlichen Ohnmacht und der Unmöglichkeit, die Notwendigkeit zu überwinden. Man liest aber bei demselben Epiktet: „Dies ist die Hermesrute. Berühre, wie es heißt, was du willst, und es wird golden. Bringe, was du willst und ich werde dir es zu einem Guten machen (ὁ θέλεις φέρε, κἀγὼ αὐτὸ ἀγαθὸν ποιήσω); bring Krankheit her, bring Tod, bring Not, bring Schmähung, bring einen Prozeß um das Äußerste, alles dies wird durch die Hermesrute ein Vorteil werden" (Diatr. III. 20.), Wie konnte sich eine so ungewöhnliche Metamorphose ereignen? Der Mensch fühlte seine völlige Ohnmacht, die absolute Unmöglichkeit gegen die Notwendigkeit zu kämpfen, – und plötzlich erweist es sich, er würde alles, was man nur wünsche, das Nichtigste und Unnützeste in Gold, das Furchtbarste und Widerwärtigste aber in ein Gutes verwandeln. Woher nahm der schwache und jämmerliche Mensch den Zauberstab? Wir erhalten Antwort, wenn wir Epiktet fragen, wie er seine Wunder vollbringt. Er verheimlicht es nicht, er wird uns alles berichten: Die Stoiker hatten ja keine Geheimnisse. Ἐν τοῖς ἐφ ἡμῖν ἡ οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ . . . Μία δὲ ὁδὸς πρὸς τοῦτο, καταφρόνησις τῶν οὐκ ἐφ ἡμῖν (Ench. XIX)[2]). Will man über den Stab des Merkur verfügen, so muß man lernen, alles zu verachten, was nicht in des Menschen Macht steht, denn das Wesen des Guten ist das, was

1) Diatr. II, 11. Der Anfang der Philosophie ist das Gewahrwerden seiner eigenen Schwäche und Ohnmacht im Notwendigen.

2) Das Wesen des Guten beruht in dem, was in unserer Macht liegt . . . Dazu führt aber nur ein Weg: Verachtung alles dessen, was nicht in unserer Macht steht.

Digitized by Google

in der Macht des Menschen steht. Was von uns nicht abhängt, gehört zum Gebiet der ἀδιάφορα, des Gleichgiltigen, ja sogar (das sagten bereits die weniger aufrichtigen, aber noch kühneren Platoniker) des Nicht-Seienden.

Ich denke, es ist nun klar, was die Vernunft und die aus der Vernunft geborene „Weisheit" bewirkt haben. Die Vernunft „sah", daß die Notwendigkeit unüberwindlich ist, d. h. daß es ihr – der Vernunft – nicht gegeben ist, über die von den gestorbenen Göttern erschaffene Welt zu herrschen. Die Weisheit, die es nie gewagt hat, mit der Vernunft zu streiten, die sie – nämlich die Vernunft – für den Anfang von Allem hielt (selbst Plotin wiederholte noch – ἀρχὴ οὖν λόγος), nahm alles an, was die Vernunft als selbstevident betrachtete. Und da blieb ihr nichts weiter übrig, als zu erklären, daß das Gute und selbst die Realität nur dasjenige ist, was unter der Macht der Vernunft steht, und als das Übel oder als Irreales das abzulehnen, was der Macht der Vernunft nicht untersteht. Auf diese Weise hat in der alten Philosophie die Ethik den Platz der Ontologie eingenommen. Und so ist es bis auf unsere Zeit geblieben. Das ist der Sinn des „sub specie aeternitatis" Spinozas, das die Menschen fortführt von dem, was er „res fortunae, sive quae in potestate nostra non sunt" nennt. Das ist auch der Sinn des Hegelschen „was wirklich ist, ist vernünftig".

IV.

Ich kann hier natürlich nicht, und sei es auch nur mit annähernder Vollständigkeit geschichtlich darlegen, wie sich bei den Griechen die Überzeugung gebildet hat, man müsse das Leben sub specie aeternitatis betrachten, und daß demgemäß nur das als wahr und real zu gelten habe was ἐφ ἡμῖν ist, nicht aber das, was nicht von uns abhängt – τὸ οὐκ ἐφ ἡμῖν. Ich will nur noch einmal hervorheben, daß bereits Anaximander davon überzeugt war, es wäre bei Heraklit in seinem πάντα ῥεῖ οὐδὲν μένει eben derselbe Sinn verborgen, daß des Parmenides αὐτὸ ἐστιν τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν eben davon redet und daß somit die ἀρχή der griechischen Philosophie tatsächlich die συναίσθησις τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας καὶ ἀδυναμίας περὶ τὰ ἀναγκαῖα war. Die alten Philosophen haben über alles disputiert, von einem waren sie aber unverrückt überzeugt, es gibt in der Welt eine unüberwindliche Notwendigkeit, die dem Menschen die Grenzen des Möglichen und Unmöglichen setzt, und die, nach

Digitized by Google

dem Verschwinden der Götter, als das höchste und letzte Prinzip des Weltalls erscheint. Der Vernunft erschien das als so selbstevident und unzweifelhaft, daß hier ein Auseinandergehen der Meinungen ausgeschlossen war. Mehr als das, es schien, daß sich auf diese Selbstevidenz die Möglichkeit des Denkens selber gründete. Wenn es keine unabänderliche Ordnung gibt, – wie soll man da denken? Wie – fragen, antworten, beweisen, überzeugen? Genau wie bei uns, blieben bei den Griechen selbst die tiefsten und kühnsten Philosophen dennoch naive Realisten in ihrem methodologischen Verfahren und gingen von der Voraussetzung aus, daß Wahrheit adaequatio rei et intellectus sei. Die berühmte aristotelische Definition (Met. 1011 B 15): Eine falsche Aussage ist die Aussage, daß das, was ist, nicht sei, oder daß das, was nicht ist, sei; eine wahre Aussage dagegen ist die Aussage, daß das, was ist, sei, und daß, das nicht ist, nicht sei, – diese Definition war in der Seele der Alten lebendig, wie sie auch heute noch in unseren Seelen lebt, obschon die Erkenntnistheorie so oft ihre Unhaltbarkeit bewiesen hat. Für den Bedarf des gesunden Menschenverstandes aber, wie auch für den Bedarf der wissenschaftlichen Forschung ist sie völlig ausreichend. Wärme dehnt die Körper aus, Kälte zieht sie zusammen: sowohl der Schmied, der ein Rad neu bereifen will, als auch der gelehrte Physiker, der die schwierigste Wärmetheorie deduziert, halten diese Behauptung gleichermaßen für wahr, da sie auf der aristotelischen Regel basiert. Selbst in den kompliziertesten wissenschaftlichen Auseinandersetzungen – so des Kopernikus mit Ptolemäus, Einsteins mit Newton, Lobatschewskys mit Euklid – behält sie ihre Kraft. Gleichviel worüber die Gelehrten nun streiten mögen, nie wird es ihnen in den Sinn kommen, die Frage aufzuwerfen: was ist Wahrheit? Im Vorhinein sind sie überzeugt, daß sie wissen, was Wahrheit ist, und daß alle, Ptolemäus und Kopernikus, Einstein und Newton, der Schmied und der Schreiner, wofern sie nach Wahrheit suchen ein und dasselbe suchen, so daß sich in dieser Hinsicht der Gelehrte in nichts von dem Bürger mit gesundem Menschenverstand unterscheidet. Dieser Grundsatz ist von der Wissenschaft, vom gesunden Menschenverstande und von der Philosophie übernommen worden. Auch die Philosophen streiten und beweisen, gehn somit von der Voraussetzung aus, daß unsere Urteile gleichsam ein fertiges Vorbild haben, dem sie, sofern sie Wahrheiten sein wollen, gleichen müssen. Es kann nicht sein, daß Wärme

Digitized by Google

die Körper ausdehnt und zusammenzieht, daß das spezifische Gewicht des Quecksilbers größer und kleiner wäre als das des Eisens, daß die Geschwindigkeit des Lichts eine maximale ist und daß es Geschwindigkeiten über 300000 km in der Sekunde geben kann. Alles wird vom Gesetz des Widerspruchs beherrscht, für welches Aristoteles ebenfalls eine vortreffliche Formulierung gefunden hat und das er als βεβαιωτάτη τῶν ἀρχῶν erklärte. . .

Doch nun – eine erstaunliche Tatsache: Aristoteles, der uns erklärt hat, was Wahrheit ist und der diese Wahrheit unter den Schutz des allmächtigen Gesetzes vom Widerspruch stellte, kam das Gerücht zu Ohren, einer der größten Philosophen des Altertums, nämlich Heraklit, habe das Gesetz vom Widerspruch nicht anerkannt. Scheinbar hat Heraklit den Aristoteles, trotz aller seiner Gewißheit, dennoch sehr aufgeregt. In seiner „Metaphysik" kommt er zweimal darauf zurück. Das erste Mal begnügt er sich mit der spöttischen Bemerkung: „aber es ist nicht notwendig, daß jemand eine Ansicht wirklich so hege, wie er sie in Worten ausdrückt" (οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἃ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν. Met. 1005 b 25.) Das zweite Mal (1062 a 34) wiederholt er fast dasselbe: Heraklit spricht ohne sich recht bewußt zu sein, was er eigentlich sagte: οὐ συνεὶς ἑαυτοῦ τὶ ποτε λέγειν. Das scheint ihm aber noch nicht ausreichend zu sein, und er führt noch eine Entgegnung an. Eine gänzlich unannehmbare Entgegnung, da sie eine petitio principii enthält, d. h. von der Voraussetzung ausgeht, Heraklit habe an dem Gesetz vom Widerspruch nicht gezweifelt. So kommt es denn darauf heraus, daß Aristoteles in beiden Fällen dem Heraklit nur eines antworten kann: was er sagt, wäre nicht das, was er dächte.

Ein anderes Beispiel aus der Ethik des Aristoteles. Es ist die Rede von jenen, die da behaupten, für die εὐδαιμονία bedürfe es garnicht der sogenannten äußeren Güter, man könne auch in dem Stier des Phalaris glücklich sein. Da erklärt nun Aristoteles, wer solches behauptet, redet mit Willen oder wider Willen sinnloses Zeug (ἢ ἑκόντες ἢ ἄκοντες οὐδὲν λέγουσιν. Eth. 1153, b 21).

Bekanntlich haben viele Philosophen des Altertums sowohl vor als auch nach Aristoteles nicht nur behauptet, daß man auch in dem Stier des Phalaris glücklich sein könne, sondern sie machten auch diese ihre Behauptung zum Eckstein ihrer Ethik. Selbst Epikur, dem es doch scheinbar so garnicht ansteht, die menschliche Vernunft

Digitized by Google

zum besten zu haben, hat vor diesem „Paradoxon" nicht halt gemacht. Aristoteles konnte sowohl Epikur als Heraklit nichts erwidern, sondern nur sagen: οὐδὲν λέγεις – du schwatzt Unsinn.

Da fragt es sich nun: kann man Heraklit und Epikur mit der aristotelischen Antwort abfinden? Übrigens kommt Epikur auch noch in einem anderen Fall mit einer nicht geringeren Paradoxie. Er ließ ja doch „als möglich gelten", daß die Atome – allerdings nur einmal vor sehr langer Zeit und auch das nur ein ganz kleinwenig – in ihrer Bewegung von der eigenen Richtung abgewichen seien. Was hätte wohl Aristoteles gesagt, wenn ihm diese „Möglichkeit" zur Begutachtung vorgelegt worden wäre? Beweise hätten sich wiederum nicht beibringen lassen. Niemand war zugegen, als sich die Atome in unendlich ferner Vergangenheit die Freiheit nahmen, eigenmächtig von den allgemeinen Gesetzen der Bewegung abzuweichen. Aristoteles wäre somit nichts übrig geblieben, als sich wiederum an das οὐδὲν λέγουσιν zu halten, d. h. also sich zu ärgern und zu schimpfen. Und doch hat er recht häufig zu einer derartigen „Argumentation" greifen müssen. Selbst über Plato schrieb er (und mehr als einmal): κενελογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικὰς (Met. 991 a. 21 u. a.) – „so ist das eine leere Redensart und eine bloße dichterische Metapher". Oder wenn man ihm gar zu sehr mit Entgegnungen zusetzt, erklärt er (Met. 1006 a 6): „Denn Mangel an Bildung (ἀπαιδευσία) ist es, wenn einer nicht zu unterscheiden vermag, wofür man sich nach einem Beweise umzusehen hat und wofür nicht". Ich denke, wenn man Aristoteles das Recht nähme, so zu argumentieren, würde seine Philosophie in bedeutendem Maße ihre Vollendung und Überzeugungskraft einbüßen. Wenn man nun, sagen wir mal, annimmt, daß man den phalarischen Stier schlechterdings nicht umgehen könnte, wofern man eine Ethik schaffen will? oder die heraklitischen Zweifel an den Souveränitätsrechten des Gesetzes vom Widerspruch nicht einfach abschütteln kann, wenn man eine Erkenntnistheorie konstruiert? Oder, daß die Idee der Mitte, die Aristoteles sorgsam gehegt und gepflegt hat, eine Idee, mit der er das Weltall gleichsam wie mit einer chinesischen Mauer umgeben hat, durchaus nicht so verlockend und herrlich ist, daß sie jeden, der sie anschaut, bezaubert?

Indessen wie soll man vom phalarischen Stier und von allem übrigen loskommen,

Digitized by Google

was dem Philosophen auf seinem Wege begegnet, wenn man sich dazu entschließt, sich zorniger Ausrufe zu enthalten und nicht allen, die gar zu oft an diese Dinge erinnern, moralische Entrüstung entgegenzuhalten? Es genügt nicht, daß man mit moralischer Entrüstung kommt: um solche Fragen zu „unterdrücken", um solche Fragen zu beantworten, muß man sich dazu entschließen, wozu sich Sokrates entschlossen hat – und nach ihm alle alten Philosophen, Epikur nicht ausgenommen. Man muß sich dazu entschließen, daß die Moral das summum bonum bietet, daß sie die Quelle des lebendigen und toten Wassers ist, daß der Mensch bei ihr und nur bei ihr die letzte Zuflucht finden kann. Sokrates, sage ich, hat so getan. Und darin liegt der Sinn seiner Behauptung, der schlechte Mensch könne dem Guten nichts anhaben. Weder Anytus und Meletus samt allen Athenern, noch der wütende, wenn auch mächtige Tyrann ist jenem furchtbar, welcher der durch die Weisheit erschlossenen Geheimnisse der Tugend teilhaft geworden ist. Niemand ist Herr über die Tugend. Und die Moral, von der alle Tugenden abstammen, ist nach Sokrates Willen zu einem schöpferischen Prinzip geworden. Durch sie gelangten die alten Philosophen zum summum bonum, das sie in der Welt, die sie von den gestorbenen Göttern geerbt hatten, nicht fanden. In der Welt der Götter war Gutes und Schlechtes, das je nachdem und wie es gerade kam den Sterblichen zufiel. Der Mensch, der dem Guten und Bösen, wie es in der Welt der Götter vorkam, Bedeutung beimaß, setzte sich in vollständige Abhängigkeit vom Zufall. Selbst einem Epikur erschien das furchtbar. Noch unerträglicher war es einem Sokrates, einem Plato, den Stoikern und in der Folge den Neuplatonikern. „Das Gute" darf nicht in Abhängigkeit vom Zufall gesetzt sein. Das Gute ist autonom, d. h. es nimmt von keinem was, erschafft alles selbst und gibt nur. Wie konnte denn Aristoteles behaupten, für das gute Leben bedürfe es noch eines Etwas, was dem Guten nicht unterworfen ist? Oder daß der gute Mensch sich vor dem phalarischen Stier fürchten würde? Man sieht, Aristoteles hat sein Urteil übereilt: Man kann von jenen, die den phalarischen Stier auf sich nahmen, durchaus nicht sagen οὐδὲν λέγουσιν. In ihren Worten war tiefer, allertiefster Sinn. So und nur so kann das ethische Problem gestellt werden. Es gibt keine Ethik, solange der gute Mensch vor dem Grauen des Seins zittern oder von der blinden Fortuna die Lebensgüter wie ein Almosen erwarten muß. Die Ethik fängt damit

Digitized by Google

eben an, daß sie die Menschen lehrt, die Nichtigkeit alles Irdischen zu sehen, – sowohl dessen, was gewöhnlich als gut, als auch dessen, was gewöhnlich als schlecht betrachtet wird. Königskronen, der Ruhm Alexanders, die Reichtümer des Krösus, ein Maientag, duftender Flieder, die aufgehende Sonne sind ebenso nichtig und verächtlich wie alles andere auch, quae in nostra potestate non sunt, τὰ οὐκ ἐφ ἡμῖν. Andererseits rühren Mißerfolge und kleine oder große Drangsale nicht an uns. Krankheiten, Armut, Mißgestalt, Tod, Untergang des Vaterlandes vermögen den Weisen nicht zu beunruhigen. Summum bonum ist jenseits von Gut und Schlecht. Bestimmt wird es durch die Termini von Gut und Böse, d. h. durch ein Etwas, was weder von der Natur, noch von den Göttern, die es nicht gibt, sondern nur vom Menschen selber abhängt. Die alte Philosophie erschuf eine Dialektik, die es wohl verstand, in dem, was eine γένεσις hat und zur φθορά verurteilt ist, in dem Erscheinenden und Verschwindenden, ein Etwas herauszufinden, was nie angefangen hat und darum auch nie enden wird. Sie erfand auch die κάθαρσις – das letzte Wort der griechischen Weisheit – geistige Übungen, die nun nicht mehr die Welt, sondern den Menschen selber umwandelten, indem sie ihn zum Bewußtsein erhoben, daß es die grundlegende Aufgabe des vernünftigen Wesens sei, es zu lernen auf sein Selbst, auf sein eigenes Ich, als welches es sich unmittelbar erkennt, zu verzichten und sich in ein Wesen schlechthin zu verwandeln, in das ideale Wesen. Solange das nicht geschehen ist, solange der lebendige Mensch den Zusammenhang mit der sichtbaren Welt nicht gebrochen hat, wird die Vernunft nicht frei von dem unerträglichen Gefühl der Ohnmacht gegenüber der Notwendigkeit, und weder dem Philosophen noch dem Bürger kommt der ersehnte Stab des Merkur in die Hände.

Aristoteles wußte das alles ebenso gut wie Plato, wie auch die platonisierenden Stoiker. Er wußte, solange die Ontologie nicht in Ethik verwandelt wird, kann die Philosophie, die mit dem Bewußtsein der Ohnmacht des Menschen angesichts der Notwendigkeit begonnen hatte, niemals zum Bewußtsein ihrer Kraft kommen. Und wenn er dennoch den phalarischen Stier umging und es sich überhaupt angelegen sein ließ, den Grenzgebieten des Seins fern zu bleiben, so hatte er dafür seine Gründe, oder – besser gesagt – ihn leitete der richtige, nie trügerische, praktische Instinkt eines klugen Menschen. Natürlich vertraute er der Vernunft und konnte in keinem

Digitized by Google

Fall den μισόλογοι zugezählt werden. Ihm war aber noch eine große Gabe, das Maßhalten, verliehen. Hieß es doch sogar von ihm, er wäre μέτριος εἰς ὑπερβολήν. In seiner Seele raunte ihm immer etwas zu, – vielleicht, wer mag es wissen? hatte auch er wie Sokrates seinen Daimon, – daß der allzu folgerichtige und durchgehaltene Gedanke die größten Gefahren in sich berge. Wie seine Vorgänger liebte auch er geistige Güter: er war auch überzeugt davon, daß es ein moralisches Gesetz über dem Menschen gibt; stets verteidigte und rühmte er die Weisheit. Aber nie wagte er es, bis ans Ende nach der Vernunft und nach der von der Vernunft geborenen Weisheit zu fragen, – und immer verhielt er sich mißtrauisch zu Plato. Die Folgen zeigten, daß er nicht Unrecht hatte. Wir werden dies sogleich am Beispiel des letzten großen Philosophen des Altertums, nämlich an Plotin, sehen.

V.

Plotin ist nicht nur in chronologischer Hinsicht der letzte große Vertreter der alten Philosophie: in Plotin erreicht die alte Philosophie ihre Vollendung. Ich sagte bereits, bei den Griechen habe die Vernunft die Weisheit geboren, und die Weisheit habe die griechischen Philosophen zur Erkenntnis und zur Überzeugung gebracht, man dürfe die wahre Wirklichkeit nicht in der von den gestorbenen Göttern überkommenen Welt suchen, sondern in der idealen Welt, die von der Vernunft, – die die Rechte der Götter ererbt hatte, – erschaffen worden ist. Die griechische Philosophie, die Philosophie der Vernunft, mußte unvermeidlich dazu kommen, Ethik anstelle der Ontologie zu setzen. Gibt es keine Götter, so ist die Welt herrenlos. Wie soll man in so einer Welt leben? In ihr ist alles falsch, alles zufällig, alles vergänglich. In ihr ist weder Wahrheit noch Gerechtigkeit. So haben die Alten gelehrt, so erschloß sich ihnen die Welt, als sie sie mit den Augen der Vernunft betrachteten. Derart stellte sich die Welt auch Plotin dar. So war denn Plotin, wie auch seine Vorläufer, vor die Notwendigkeit gestellt, statt dieser Welt eine andere Welt zu finden, die den Forderungen der Vernunft gerecht würde. In dieser Hinsicht beschreitet Plotin Wege, die vor ihm gegangen worden waren. Und mit allen ihm zu Gebote stehenden Kräften bemüht er sich, zu beweisen, daß die „sichtbare Welt" eine falsche Welt, eine Welt der Schatten und des Nichtseins wäre, die einzige wahre Welt aber sei die

Digitized by Google

moralische Welt. Und mit erstaunlicher Hartnäckigkeit und mit unvergleichlicher Meisterschaft führt er diese seine Aufgabe aus. Er bedient sich sämtlicher Errungenschaften der Alten: die Pythagoräer, Heraklit, Parmenides, Sokrates, Plato, Aristoteles, die Stoiker hatten ihm hinreichendes Material vorbereitet. Er verstand aber alles, was im Verlauf eines Jahrtausends von den großen hellenischen Denkern gesammelt worden war, zu einem einheitlichen System umzuschmelzen, dessen Zauber sich selbst die bedeutendsten Vertreter des in Entstehung begriffenen Christentums nicht entziehen konnten.

Plotins Ausgangspunkt ist: ἀρχὴ οὖν λόγος καὶ πάντα λόγος – „die Vernunft ist ja der Anfang, und alles ist Vernunft". (III. 2. 15.) Die Vernunft ist Gesetzgeber, ist Schöpfer, sie tut alles so, was sie will und wie sie es will. Die Vernunft ist gleichzeitig Urquell sowohl der Wahrheit als des Guten. Die Dialektik, in welcher das Wirken der Vernunft zum Ausdruck kommt, enthüllt dem Menschen nicht nur die Wahrheit, sondern sie bringt ihm auch das Gute. Auf diese Weise verschmelzen die vera philosophia und optima philosophia zu Einem. οὐ τοίνυν τοῖς ἡδομένοις τὸ εὖ ζῆν ὑπάρξει, ἀλλὰ τὸ γινώσκειν δυναμένῳ, ὅτι ἡδονὴ τὸ ἀγαθόν. Αἴτιον δὲ τοῦ εὖ ζῆν οὐχ ἡδονὴ ἔσται, ἀλλὰ τὸ κρῖνειν δυνάμενον, ὅτι ἡδονὴ ἀγαθόν. Καὶ τὸ μὲν κρῖνον βέλτιον ἢ κατὰ πάθος. Λόγος γὰρ ἢ νοῦς, ἡδονὴ δὲ πάθος; οὐδαμοῦ δὲ κρεῖττον ἀλόγον λόγου. Πῶς ἂν οὖν ὁ λόγος αὑτὸν ἀφεὶς ἄλλο θήσεται ἐν τῷ ἐναντίῳ γένει κείμενον κρεῖττον εἶναι ἑαυτοῦ; (I. 4. 2.) Das heißt: „Somit wird die Ursache der Glückseligkeit nicht die Lust sein, sondern das Urteil, daß die Lust etwas Gutes sei, aber dieses urteilende Subjekt steht über der Wahrnehmung: es ist Logos oder die Vernunft; aber nie ist das Unvernünftige besser als das Vernünftige, und wie sollte die Vernunft sich selbst aufgeben und etwas anderes, in einer entgegengesetzten Art Liegendes für besser ansehen, als sich selbst?" Die angeführten Worte enthalten in nuce die ganze „Lehre" Plotins; sie sind auch die Summe dessen, was ihn seine Vorläufer gelehrt haben. Die Vernunft (die er hier – und das ist kein Versehen – λόγος ἢ νοῦς nennt) erkennt unter gar keinen Umständen an, das über ihr ein Etwas stünde, das nicht wäre, wie sie selber, und wird niemals auf sich selber und auf ihre souveränen Herrschaftsrechte verzichten. Ihr ist es gegeben – und nur ihr allein – darüber zu urteilen, was Wahrheit ist und was das Gute ist. Die Wahrheit besteht darin, daß in der sicht-

Digitized by Google

baren Welt das Gesetz der Vergänglichkeit herrscht, das Gute darin, daß man nicht danach suchen soll, wonach der Mensch begehrt, sondern danach, was die Vernunft für das Beste zu halten vorschreibt. Und das höchste Gut, summum bonum, ist das, was als Ziel εὖ ζῆν nicht als ἡδονὴ erscheint, denn die ἡδονὴ ist der Vernunft nicht untertan, wie auch jene sichtbare Welt, mit der alle ἡδοναί verbunden sind, sondern in der Fähigkeit zu urteilen, daß die ἡδονὴ τὸ ἀγαθόν ist. Damit es verständlicher wird, was die Gegenüberstellung von τὸ κρῖνον und κατὰ πάθος bedeutet, führe ich hier Plotins Worte aus I. 6. 4. an: „Wie schön das Antlitz der Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung (σωφροσύνης) ist, vor deren Schönheit selbst die des Morgen- und Abendsterns erbleicht". (Dasselbe, aber in noch kräftigeren Ausdrücken wiederholt er am Schluß von VI. 6. 6.). Die Vernunft entscheidet aus eigener Machtvollkommenheit, daß Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung schöner sei als der Morgen- und Abendstern, und da sie – wir haben das eben erst von Plotin gehört – niemandem ihre Rechte abtreten wird, so wird das auch für immer so bleiben, und der Mensch muß sich unterwerfen, wenn er auch κατὰ πάθος fände, daß der Abend- und Morgenstern um vieles schöner ist als solche – immerhin – irdische Tugenden wie Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung. Der Mensch muß sich unterwerfen. Oder ist es dennoch erlaubt zu fragen: hat hier die Vernunft ihre Kompetenzen nicht überschritten? Sie hat die Macht sowohl über die Selbstbeherrschung als über die Gerechtigkeit, denn sie hat sie erschaffen. Den Abend- und Morgenstern aber hat sie nicht erschaffen! Steht ihr nun das Recht zu, dort zu verfügen und zu urteilen, wo sie außerstande ist zu schaffen?

Die alte Philosophie fühlte ganz ausnehmend die ganze Wichtigkeit und Bedeutsamkeit dieser Frage, – und in höherem Maße als jeder andere hat Plotin das gewußt. Darum spricht er seine Behauptung auch in einer so kategorischen Form aus. Das Kategorische einer Behauptung ist in solchen Fällen ein zuverlässiger Gradmesser dafür, daß die Zweifel noch nicht erledigt sind. Aristoteles hätte es natürlich vorgezogen, diese Frage zu umgehen, wie er es auch vorzog, nicht gar zu viel über den phalarischen Stier zu reden. Und tatsächlich, die souveränen Rechte der Vernunft können nur in dem Fall als gewährleistet gelten, wenn sämtliche κατὰ πάθος ihr ganz und gar zur Verfügung gestellt worden sind. Κατὰ πάθος im phalarischen

Digitized by Google

Stier ist furchtbar; κατὰ πάθος wäre ein Mensch, selbst ein solcher, der ein tugendsames Leben führt, vielleicht befähigt, sich an den Anblick des Morgensterns zu verlieren. Die Philosophie verlangt aber von ihm, er solle, ehe er erschrickt oder ehe er sich freut, zur Vernunft kommen, ὅτι κρίνει, ἃ ἀνακρίνει, καὶ ὅτι τοῖς ἐν ἑαυτῷ κανόσιν, οὓς παρὰ τοῦ νοῦ ἔχει. (V. 3. 4) – „daß er beurteilt, was er beurteilt und zwar nach den Maßstäben in ihm selbst, die er vom Geiste hat" – und von der Vernunft in Erfahrung bringen, ob das, was ihn anzog das Gut, das aber, was ihn abstieß, das Übel sein könne. Denn nur unter diesen Bedingungen kann sie ihm die magna charta der armen irdischen Freiheiten verheißen, welche die alte Weisheit verkündet hatte und die Plotin aufs Neue bestätigte: ὀρθῶς λέγεται, οὐδὲν κακὸν τῷ ἀγαθῷ, οὐ δ'αὖ τῷ φαύλῳ ἀγαθόν (III. 2. 6.) – „es ist richtig gesagt, daß es für den guten Menschen kein Übel und für den Schlechten kein Gut geben kann." Wir wissen, daß dieses für ganz unanfechtbar galt: die Menschen können den verfluchten Zufall, der in der von den Göttern verlassenen Welt herrscht, nur dann überwinden, wenn alles, was κατὰ πάθος ist, überwunden und das letzte Wort dem λόγος überlassen sein wird, auf dessen Entscheidung hin sich alles, was man nur will, in ein Gut verwandelt. Wir erinnern uns auch daran, daß der Anfang der Philosophie die Erkenntnis der Ohnmacht ist, und daran, wie Epiktet seinen Zauberstab erfunden hat. Die Stoiker wiederholten unermüdlich: si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi. Nihil accidere bono viro mali potest . . . est enim omnibus externis potentior. Plotin hat die stoische Weisheit ganz und gar in sich aufgenommen, hat ihr aber einen unbeschreiblichen Reiz und gleichsam eine ganz neue Tiefe zu verleihen gewußt: hierin zeigte sich seine innere Verwandtschaft und Congenialität mit Plato. Während selbst Epiktet und Marc Aurel uns manchmal nur als hölzerne Moralisten und Prediger erscheinen, regt sich in Plotin immer der begeisterte Philosoph. Auch er sagt, natürlich in imperativischer Form: γενέσθω δὴ πρῶτον θεοειδὴς πᾶς, καὶ καλὸς πᾶς, εἰ μέλλει θεάσασθαι θεόν τε καὶ καλόν (T. 6. 9.) – „darum muß, wer Gott und das Schöne sehen will, vorerst Gott ähnlich und schön werden," – man gewinnt aber den Eindruck, daß sein Imperativ gleichsam durch unsichtbare Fäden mit dem letzten Mysterium des Weltalls verknüpft ist. In Wirklichkeit steht Plotin der Stoa um vieles näher, als es den Anschein hat. In seinen Urteilen, die Tugenden wären

Digitized by Google

schöner als die Gestirne des Himmels, wie auch in den soeben angeführten Worten ist immer dasselbe verhängnisvolle Bewußtsein der Ohnmacht verborgen, das schon Sokrates verfolgt hat und das Epiktet uns offen eingestanden hat. Und dieses Bewußtsein, das dem Menschen von der Vernunft suggeriert wird, die die γένεσις und φθορά in der Welt entdeckt hat, nötigt Plotin dazu, die moralische Welt über die reale Welt zu stellen, Ethik der Ontologie unterzuschieben. Das κατὰ πάθος hält er für die Erbsünde: ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς (ταῖς ψυχαῖς) τοῦ κακοῦ ἡ τόλμα, καὶ ἡ γένεσις, καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης, καὶ τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι: „der Anfang des Bösen war für sie (die Seelen) die Tollkühnheit und die Werdelust und das erste Anderssein und das Bestreben, für sich allein sein zu wollen." (V. I. I.) Dementsprechend wird die κάθαρσις, d. h. die moralische Vervollkommnung zu einer Methode des Suchens nach Wahrheit, zu einem Wege, der zur Wahrheit führt. Die κάθαρσις besteht aber darin (III. 6. 5), daß man seine Seele isoliert, nicht zuläßt, daß sie sich an andere Dinge hängt, sie diese Dinge nicht lange betrachten läßt. Von hier ἡ τῶν λεγομένων ἀγαθῶν τοῦ σώματος καταφρόνησις – ganz wie bei Epiktet Verachtung der sogenannten leiblichen Güter (I. 4. 14). Alles überhaupt, was nicht in des Menschen Macht liegt, ist nur schattenhaftes, eingebildetes Sein. „Und hier (d. h. im Leben) ist es wie im Theater nicht der innere Mensch, sondern sein Schatten, der äußere Mensch, der sich Wehklagen und Seufzern hingibt" (οἰμώζει καὶ ὀδύρεται, III. 2. 15).

Wie man sieht, geht die Weisheit die ganze Zeit Hand in Hand mit der Vernunft. Die von den selbstevidenten Wahrheiten ausgehende Vernunft (I. 3. 5. νοῦς δίδωσιν ἐναργεῖς ἀρχάς) beschließt, was sie kann und was sie nicht kann, oder – wie er es vorzieht sich auszudrücken – was möglich und was unmöglich ist. Die Weisheit aber, überzeugt davon, daß οὐδαμοῦ ἄλογον κρεῖττον τῷ λόγῳ, daß nie das Unvernünftige besser als das Vernünftige sei, nennt das für die Vernunft Mögliche das Gute, das ihr Unmögliche – Übel, oder noch mehr (dies schon bei Plotin; die Stoiker erkühnten sich nicht dazu,) – das für die Vernunft Mögliche – wahre Realität, das für die Vernunft Unmögliche – Trugbild und Illusion. Die gestorbenen Götter haben das Geheimnis der von ihnen erschaffenen Welt mit sich genommen, die Vernunft ist außerstande zu enträtseln, wie die Welt erschaffen worden ist und kann sich ihrer

Digitized by Google

nicht bemächtigen, und die Weisheit erklärt diese Welt als nicht seiend. Es hat sich in der Tiefe der menschlichen Seele, selbst nach dem Tode der Götter, eine unausrottbare Liebe zu dem von ihnen Erschaffenen erhalten, – die Weisheit sammelt alle ihre Kräfte und rüstet gegen die ἡδονή und κατὰ πάθος: so taufte sie die Liebe des Menschen zur Gotteswelt. Sie verlangt, die Menschen sollen die Welt mit den Augen der Vernunft betrachten, sie sollen nicht das schätzen, wonach sie verlangt, nicht das hassen, was ihnen widerwärtig ist, sie sollen überhaupt nicht lieben und hassen, sondern nur „urteilen" – urteilen auf Grund der von ihr bereitgestellten, fertigen, für alle gleichen Regeln und zwar nur darüber, was das „Gut" und was das „Übel" ist. Darum nennt sie einen „äußeren Menschen" den, der „wehklagt und Seufzer anstimmt" (Spinoza sagte dann später: non ridere, non lugere, neque destari). Aus diesem Grunde auch erklärt sie den einzelnen Menschen in seiner Gesondertheit nicht nur als illusorisch, sondern als einen, der widergesetzlich, sündhaft in das Sein eingebrochen ist, und erblickt in seinem Erscheinen eine τόλμα, ein ruchloses Wagnis. Dementsprechend erachtet sie als Aufgabe, diesen dreisten Eindringling aus dem Sein zu verdrängen, ihn wieder zurückzutreiben in jenes allgemeine Sein, dem es eigenwillig entsprungen war.

Hierin und eben nur hierin hat von jeher die Aufgabe der Weisheit bestanden: den trotzigen Menschen zu zähmen.

So erweist es sich denn, daß Weisheit nur ein anderer Name für Moral ist. Die Weisheit fordert und gebietet genau so wie die Moral. Die Weisheit ist ebenso antonom, ebenso auf sich selber gestellt wie die Moral. Ihr letzter Wunsch ist, die Welt und den Menschen umzugestalten, umzuformen. Wit der Welt wird sie aber nicht fertig. Mit dem Menschen hingegen ist es leichter fertig zu werden. Den Menschen kann man zum Gehorsam bringen, man kann ihn mit Drohungen und Verlockungen davon überzeugen, daß Gehorsam die höchste Tugend ist, daß jeder Wagemut ruchlos ist, daß vollständiges Sein eine Sünde und ein Verbrechen ist, daß er nicht an sich, sondern an das „Ganze" zu denken habe, nicht den Morgen- und Abendstern lieben dürfe, sondern das Maßhalten und die Vernunft göttlich nennen müsse, selbst dann, wenn seine Söhne erschlagen, seine Töchter geschändet, sein Vaterland verwüstet wird, – sie aber, diese göttliche Vernunft, die sich rühmte, sie könne alles,

Digitized by Google

was sie wolle, beschränkt sich auf Eröterungen über das Thema, daß hier nur „der äußere Mensch" leide und nur der „äußere Mensch" aufschreie: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen". Und wenn nun wirklich oder nur eingebildetermaßen die Vernunft „den einzelnen Menschen" mit Hilfe der Moral zwingt, zu verstummen,– erst dann gelangt die Philosophie zu ihrem letzten Ziel: Die Ontologie, die Lehre vom wirklich Seienden verwandelt sich in Ethik, und der Weise wird zum unumschränkten Herrscher über das Weltall.

VI.

Vermöge der außerordentlichen Kraft seines kolossalen Verstandes und seiner hinreißenden Begabung hat Plotin zum letzten Mal das Beste, das Bedeutendste, was der hellenische Geist im Laufe eines Jahrtausends erschaffen hatte, ins Leben gerufen. Selbst den schwierigsten und quälendsten Rätseln des Seins wich er nicht aus. Wenn man seine Enneaden liest, diese schnell hingeschriebenen, keinmal von ihm überlesenen, aber so geistdurchglühten Seiten, scheint einem, daß die Vernunft, auf die die Griechen ihr Vertrauen gesetzt hatten, alle Erwartungen glänzend rechtfertigte, daß tatsächlich eine Welt existiert, die nicht von gestorbenen Göttern, sondern von der immer und auch jetzt noch lebenden Vernunft erschaffen wurde, daß die Philosophie, die die Ontologie in Ethik verwandelt hatte, alle Geheimnisse des Seins gelöst hatte, und daß es „sub specie aeternitatis", die sich den Griechen offenbarte, nicht schade ist um die eines natürlichen Todes gestorbenen Götter und nicht schade um die zum Ruhme der Weisheit zu Grunde gehenden Menschen. Es scheint, als wäre in dem letzten großen Philosophen des Altertums die Vernunft noch einmal in neuem, bisher nie geahntem Lichte erglüht und habe ihre Herrschaft im Weltall in saecula saeculorum aufgerichtet, und als würde sie keinem ihren Platz je wann abtreten. Die Vernunft herrscht, alles hat sich zu unterwerfen. Jede Unbotmäßigkeit gegenüber der Vernunft ist eine empörende, durch nichts gerechtfertigte, ruchlose, ewigem Fluch verfallene τόλμα.

So „lehrte" Plotin, so lehrte er sich selber und die andern. Er lehrte denken, er lehrte leben, er lehrte – möchte ich sagen – „sein", so sein, als welchen einen die Vernunft mit ihren selbstevidenten Prinzipien haben will. Indem er aber lehrte,

Digitized by Google

indem er sich selbst lauschte und die anderen ihm lauschten, vom Nektar seiner Worte berauscht, häuften sich irgendwo an unsichtbar geheimer Stätte in seiner eigenen Seele neue Empfindungen und Vorahnungen, und sie wuchsen heran, und es reifte eine gewaltige Kraft, der es bestimmt war, den von Plotin mit solchem Fleiß und mit solcher Mühe errichteten herrlichen Altar der Weisheit zu sprengen und zu stürzen. Die ruchlose τόλμα, die von Plotin scheinbar ganz vernichtet worden war, die er nicht nur aus sich selber, sondern auch aus dem Weltall ausgerottet hatte, erwies sich als lebendiger als man hätte glauben sollen. Und das menschliche Ich, das durch die verbotene und verachtete γένεσις zum Sein durchgebrochen war, auch dieses Ich erwies sich durchaus nicht als so friedfertig und sanftmütig, auch nicht angesichts der „selbstevidenten Prinzipien". Plötzlich beginnt Plotin das Joch der Vernunft – das er doch stets segensreich und freudvoll genannt hatte – als etwas schlechterdings Unerträgliches zu spüren. Früher war er, wie auch Plato, davon überzeugt, es wäre das größte Unglück, ein μισόλογος zu werden. Er widerholte, was die Stoiker gesagt hatten, der einzelne Mensch solle und dürfe nicht an sich selber denken. Man müsse auf das Allgemeine, nicht auf das „Einzelne" blicken. Denn die Vernunft könne ihre hohen Ziele nur in dem Falle verwirklichen, wenn alles „Einzelne" stumm und ohne Widerspruch, ac cadaver, alles erfüllt, was von ihm gefordert wird. Gebietet die Vernunft, so wird das „Einzelne" fröhliche Lieder singen, wenn vor seinen Augen Töchter geschändet, Söhne hingemordet, das Vaterland verwüstet wird. Söhne, Töchter, Vaterland – das alles hat einen Anfang, hat also, wie die Vernunft auf das gewisseste weiß, auch ein Ende: τούτῳ τὸ φθείρεσθαι, ᾧ καὶ τὸ πάσχειν (III. 6. 8.) – hujus perire est, cujus et pati. Befiehlt die Vernunft, so wird es sich vom Morgen- und Abendstern abwenden und wird vor so bescheidenen, handgeschaffenen Tugenden wie das Maß-halten und die Gerechtigkeit andächtig das Knie beugen. Die Vernunft, genauer gesagt, die von der Vernunft geborene Weisheit erblickt in der Unterwürfigkeit Wesen und Grundlage des Seins und verträgt absolut keine „Selbstheit", gleichviel welche Selbständigkeit und Unabhängigkeit. Plotin, der den Glauben der Alten ererbt und in sich gesogen hatte, daß das wahre Leben, das wahre Gut nur in idealer Atmosphäre möglich sei, in einer durch nichts getrübten Übereinstimmung und Harmonie, und der nach diesem Glauben lebte, beginnt „plötzlich"

Digitized by Google

zu fühlen, daß er gleichsam erstickt, daß man so nicht länger leben könne. Man konnte und mußte sich der Vernunft unterwerfen, solange sie ihre Forderungen einzuschränken wußte und nicht den Versuch machte in die ἀρχαί, in die πηγαὶ, ῥιζώματα πάντων sich zu verwandeln. Nützlich und notwendig als Werkzeug in des Menschen Hand, wurde sie als Gesetzgeberin und Beherrscherin des Weltalls zu einer furchtbaren Bedrohung alles Lebendigen. Aber das Werk war vollbracht. Die ganze griechische Philosophie bis zu Plotin herauf hat tausend Jahre lang – ununterbrochen – alle Kraft darangesetzt – der Vernunft das Herrschaftsrecht zu sichern. Die Vernunft sitzt fest auf ihrem Platz und wird freiwillig nicht weichen, auf gar keinen Fall wird sie weichen. Und am wenigsten ist sie geneigt, ihre Rechte der so verhaßten menschlichen „Seele" einzuräumen. Wie soll man sie stürzen? Wie mit ihr kämpfen? Durch Überzeugungen, durch Beweise? Es ist im Vorhinein klar, alle Überzeugungen, alle Beweise sind auf Seiten der Vernunft. Plotin selber hat so sorgfältig alles gesammelt, was seine Vorläufer zur Verteidigung der Vernunft aufgehäuft hatten, und hat selber nicht Weniges dazu beigetragen. Er weiß es genau, wenn man mit der Vernunft anfängt zu streiten, wird man bestimmt geschlagen, und dennoch verkündet er: ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος ταῖς ψυχαῖς πρόκειται (1. 6. 7.) „Ein gewaltiger und letzter Kampf steht den Seelen bevor". Nicht ein Streit, sondern ein Kampf. Nicht Beweise muß man suchen, die es nicht gibt, sondern neue Worte der Beschwörung (καινὴ ἐπῳδή – Zaubergesänge, V. 8. 18.), um von der Selbstevidenz zu erwachen, um den von der Vernunft auferlegten Zauber zu brechen. Er selber spricht folgendermaßen hierüber: „Oft, wenn ich aus dem Schlummer des Körpers zu mir selbst erwache (ἐγειρόμενος εἰς ἐμαυτόν) und aus der Außenwelt heraustrete, um bei mir selbst Einkehr zu halten, schaue ich eine wunderbare Schönheit: ich glaube dann felsenfest, zu einer besseren Bestimmung erschaffen zu sein (τῆς κρείττονος μοίρας εἶναι, – bei Ficino: sortis me esse praestantioris), wirke kräftig in mir das herrliche Leben und bin mit der Gottheit eins geworden, und bin über alles Vernünftige emporgeschwungen" (IV. 8. 1.). Wenn Plotin mit diesen Worten vor das Forum der Vernunft käme, so würde ihn die Vernunft nicht etwa verurteilt, sondern zermalmt haben. Hier sind alle Anzeichen einer laesio majestatis und vor allen Dingen jene ruchlose τόλμα, zu deren Vernichtung die griechische

Digitized by Google

Philosophie ihre besten Kräfte angewandt hatte. Wie kann sich ein Sterblicher erlauben, von einem so erhabenen Lose sei es auch nur zu träumen: mit Gott zu verschmelzen und sich hinaufzuschwingen über das, was der νοῦς erschaffen hat? Und was soll dieses „zu sich selber Erwachen"? Bedeutet es nicht, daß man dem Wert zumißt, was eine γένεσις hatte und zur φθορὰ verurteilt ist, und dieses dem Untergang geweihte nehmen entgegen allen vom Altertum geheiligten Traditionen und es unter den Schirm und Schutz von einem Etwas stellen, „das seiner Art nach ganz etwas Anderes ist als die Vernunft"? Und endlich das Erwachen ἐγρήγορσις: in diesem Worte ist ja das verhüllt, was der Vernunft ganz unleidlich ist – ein innerer Widerspruch. Die Seele schläft also immer, und ihr ganzes vernünftiges Tun läuft gleichsam wie im Schlafe ab. Und um der Wirklichkeit teilhaft zu werden, muß man zuvor erwachen; da muß es so sein, daß sich mit dem Menschen etwas ereignet, das non sequitur ex natura sua, und darum offenbar unmöglich ist. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Plotins Worte vor dem Forum der Vernunft als verbrecherisch erklärt werden würden, daß Aristoteles darüber sein οὐδὲν λέγουσιν oder etwas dem Ähnliches gesagt hätte, und ebenso unterliegt es keinem Zweifel, daß Plotin gut weiß, wie Aristoteles seine Worte aufgenommen hätte, aber das Urteil des Aristoteles macht ihm Sorge, solange er schläft. Kaum daß er erwacht (das pflegt allerdings nicht oft vorzukommen, wie er feststellt, sondern selten, sehr selten), gibt es keine Fora und keine Urteilssprüche, die ihn aufregen. Im Gegenteil, höchste Freude erfüllt ihn, deren er nur fähig ist bei dem Gedanken, daß die Vernunft irgendwo weit unten geblieben ist, und daß weder ihr κρῖνειν, noch ihre κανόνες zu irgendwas taugen. Allerdings, die Vernunft ergibt sich auch nicht gleich und bemüht sich verzweifelt, ihre Rechte zurück zu erobern, sich die neue Wirklichkeit, die sich Plotin nach seinem Erwachen erschlossen hatte, zu unterwerfen. Er fährt fort zu wiederholen, es sei die Unterwerfung und Demut des Menschen Los, das „Gut" wäre nur das, was der Mensch in seiner Gewalt habe. Aber die Hymnen, die Plotin einst der Demut sang, scheinen ihm jetzt langweilig zu sein, unerträglich flau, gotteslästerlich. Er hat die strenge Schule des demütigen Gehorsams durchgemacht und hat aus ihr einen unversöhnlichen Haß zu allem davongetragen, was man ihn gelehrt hat. Der Gedanke, daß die Menschen sich damit begnügen müßten, was in

Digitized by Google

ihrer Macht steht, und in diesem Genügen den Sinn des Lebens zu erblicken, scheint ihm schwer und drückend wie ein Alp zu sein. Erwachen muß man, um jeden Preis erwachen, sich dem verzauberten Reich des „Guten" entwinden, in welchem die alte Weisheit die wahre Realität vermutete. Gerade doch in den res fortunae, sive quae in nostra potestate non sunt, darin, was οὐκ ἐφ ἡμῖν, dort, wo der Morgen- und Abendstern sind, dort und nur dort lebt das τιμιώτατον, das eine, was not tut, und in ihm allein ist die wahre Realität beschlossen. Darum geriet auch Plotin in solche Raserei, als er die Lehre der Gnostiker kennen lernte, die der Vernunft und der Weisheit vertrauend, für immer aus der von ihnen nicht erschaffenen Welt fortzugehen beschlossen hatten. Ein fast mystisches Grauen bemächtigt sich seiner beim Gedanken daran, daß er selber um ein Haar dorthin gelangt war, wohin die Gnostiker gekommen waren. Er, der sonst stets so ruhige und gleichmäßige, wird vom Zorn übermannt und sagt nicht, sondern schreit auf: „Ein Mensch wird auch nicht deswegen gut, weil er die Götter, die Welt und alles Schöne in ihr verachtet" (II. 9. 16.), als hätte er nicht selber dem Epiktet folgend, gepredigt τὴν τῶν λεγομένων ἀγαθῶν τοῦ σώματος καταφρόνησιν — nämlich „die Verachtung der angeblichen Güter des Körpers", und daß die menschlichen Tugenden schöner seien als die himmlischen Gestirne. Plotin pflegt gewöhnlich nicht das, was er gelehrt hatte mit dem, was sich ihm später nach dem Erwachen erschloß, zusammenzustellen oder sich daran zu erinnern. Hätte er nämlich die Zusammenstellung vorgenommen, so hätte er sich rechtfertigen und beweisen müssen. Über Beweise verfügt er aber nicht und sich zu rechtfertigen, verstand er nicht. Oder anders gesagt: bestand das vornehmste Recht seines hohen Loses (κρείττονος μοίρας) nicht darin, daß er sich überhaupt vor niemand mehr zu rechtfertigen brauchte? Der Rechtfertigungen und Beweise bedarf es im Reiche der Vernunft. Hier aber, in den Gebieten, wohin Plotin nun gelangt war, um welche „Kriterien der Wahrheit" hätte es sich da handeln sollen? Plotin stellt diese Frage nicht. Kraft der Gewalt, die er sich selber gab, verbietet Plotin der Vernunft überhaupt zu fragen und antwortet auf alle ihre Fragen in Kürze: es geht dich nichts an, nicht du hast die Herrschaft. Wer immer noch fragen muß, ehe er sich vom Fleck rührt, Erkundigungen einziehen, in Erfahrung bringen, zurückschauen will, der ist noch nicht erwacht, der muß noch durch die Schule der Demut,

Digitized by Google

durch die Schule der Weisheit hindurch, durch die Plotin selber hindurchgegangen war, um es aus eigner Erfahrung kennen zu lernen, was jene Wirklichkeit wert ist, in der nur das angenommen wird, was ἐφ ἡμῖν ist, wo das menschliche „Gut" an die Stelle des wirklichen Lebens tritt. Das Grauen vor einer solchen verwüsteten Welt führt zum „Erwachen" und verleiht die Kühnheit, jegliche Beweise und Evidenzen außer acht lassend, so mit der Vernunft zu reden, wie Plotin mit ihr geredet hat.

Die Rollen sind vertauscht: nicht Plotin ist es, der zur Vernunft geht, um zu fragen was gut, was übel, was wahr, was falsch ist, um zu fragen, was ist und was nicht ist, was möglich ist und was unmöglich ist, – die Vernunft ist es, die knechtisch zu Plotin aufblickt, um von ihm wenn auch nur einen geringen Teil ihrer früheren Rechte zu erflehen. Plotin ist aber unerbittlich. Alle Versuche der Vernunft bleiben unbeantwortet: ἐν ἀφαιρέσει πάντα περὶ τοῦτο λεγόμενα (VI. 8. 11. Schluß) – „Alle Aussagen über Es (das Eine) bestehen nur in Verneinung". So kämpft Plotin gegen die Vernunft. Und wie kann nun die Wahrheit der Vernunft Plotin „zwingen", wenn er verspürt hat, daß er selber κρείττονος μοίρας ist? Gleichviel, was die Vernunft sagen möge, sie vernimmt nur eine Antwort: nein. Die Vernunft versucht, ihn mit den alten Worten zu verführen: καλός, ἀγαθός, οὐσία, εἶναι — mit Worten, die stets einen unabweisbaren Eindruck machten. Plotin hört sie gleichsam garnicht und ruft, als wolle er die lästige Zudringlichkeit los sein, sein ὑπέρκαλος, ὑπεράγαθος, usw. Die Vernunft erinnert an die ἐπιστήμη, die Plotin selber so hoch achtete, aber Plotin ist längst schon dazu gekommen δραμεῖν ὑπὲρ ἐπισήμην (VI. 9. 4.) – „über die Wissenschaft hinauszueilen". Für ihn ist schon λόγος γὰρ ἡ ἐπιστήμη, πολλὰ δὲ ὁ λόγος (ib. V. 8. 11.) – „denn die Wissenschaft ist Vernunft, Vernunft ist aber Vielheit". Die Vernunft beruft sich endlich auf die Notwendigkeit, die zu überwinden keinem gegeben ist. Aber Plotin fürchtet sich auch vor der Notwendigkeit nicht: die Notwendigkeit ist auch „später gekommen", und welche Definition die Vernunft auch in Vorschlag bringen mag, Plotin lehnt alles ab. „Es ist in Wahrheit unsagbar. Was du auch sagen mögest, wirst du dennoch unbedingt ein Einzelnes nur sagen. Aber das, was ἐπέκεινα πάντων, was ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ, was von allen abgesondert ist, hat keinen andern wahren Namen, als daß es das Andere und nichts von Allem ist (V. 3. 13.) Du mußt alles von dir abwerfen (ἄφελε πάντα — „Man

Digitized by Google

muß alle Dinge beiseite lassen" ib. 17). Um die wahre Realität zu erfassen, δεῖ τὸν νοῦν οἷον εἰς τοὐπίσσω ἀναχορεῖν (III. 8. 9.) — „muß die Vernunft gleichsam rückwärts entweichen". „Denn wodurch hat Gott seinen Wert (τὸ τίμιον)? Durch das Denken oder durch sich selbst? Wenn durch das Denken, so ist Er durch sich selbst nicht wertvoll, wenigstens von geringerem Werte; wenn durch sich selbst, so ist er vor allem Denken schon vollkommen und wird nicht erst durch das Denken vollkommen" (VI. 7. 37.). Vor unseren Augen spielt sich hier etwas scheinbar ganz Unmögliches ab. „Der erwachte" Plotin stürzte die Vernunft, von der sowohl er selber als alle vor ihm dachten, sie wäre unbesiegbar. Und gerade das: er stürzte sie, d. h. er überwand sie, er übertrug den Kampf in eine neue Ebene, die für uns gleichsam überhaupt garnicht da war. Die vernünftigen, für alle Welt evidenten Beweise verloren die Macht über ihn. Er entzauberte gleichsam die Welt und die Menschen von einem Bann, in den sie übernatürliche Kräfte geschlagen hatten. „Dort ist es nicht, weil es so sein mußte (οὐ διότι ἐχρῆν), vielmehr weil es ist, wie es ist, ist es auch schön: gleichsam ein Schlußsatz, welcher sich nicht aus den Vordersätzen ergab, denn dort ergeben sich die Dinge nicht aus Folgerungen und Untersuchungen: alles das wie Schluß, Beweis und Bestätigung sind später gekommen" (ὕστερα γὰρ τὰ πάντα καὶ λόγος, καὶ ἀπόδειξις καὶ πίστις V. 8. 7.). So sagt Plotin, die Vernunft aber schweigt: die Kraft ist ihr geraubt, und sie weiß nicht, was sie antworten soll. Sie fühlt, sie mag sagen, was sie wolle, ihre Worte werden nicht den geringsten Eindruck mehr machen. Das, was das Eine erschafft, steht über der Vernunft. Tatsächlich läßt sich das Bestehende nicht aus Voraussetzungen „ableiten", sondern es kommt, wann es ihm gefällt und wie es ihm gefällt. Plotin, der die Vernunft weit unter sich gelassen hat, stellt sich nun die Welt ganz anders dar als ehedem. Er berichtet uns von seinem Erleben in rätselhaften, ungewöhnlichen Worten. Und er selber gewöhnte sich nicht ohne weiteres daran, in dieser Atmosphäre des ewig Unbegründeten zu leben und zu atmen. Freiwillig entschließt sich die Seele nicht dazu, sich vom Boden loszureißen. Sie strebt zurück, „sie fürchtet sich, vor einem Nichts zu stehen" (φοβεῖται μὴ οὐδὲν ἔχῃ — VI. 9. 3.) Zuletzt aber „läßt sie dann alles Wissen . . . und gleichsam getragen von derselben Woge des Geistes und emporgehoben von ihrem Schwall, schaut sie plötzlich (ἐξαίφνης), ohne zu wissen wie',

Digitized by Google

(VI. 7. 36.). Dem letzten, dem Allerrealsten, dem Allernotwendigsten wird man auf jenen Wegen, die wir durch Schlüsse erraten können, nicht begegnen. »Τότε δὲ χρὴ ἑωρακέναι πιστεύειν, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ« – „dann aber muß man glauben, es geschaut zu haben, wenn die Seele plötzlich ein Licht durchleuchtet hat" (V. 3. 17.). Die Vernunft führte bis zu den Wegen hin, die man im Voraus erkennen konnte, und führte Plotin zur Weisheit. Plotin floh vor der Weisheit, floh vor der Vernunft und gelangte zu dem auf nichts begründeten, nicht im Boden wurzelnden „Plötzlich". Und dieses „Plötzlich" samt allem, was durch dieses „Plötzlich" kam, schien ihm so ersehnt, so wunderbar herrlich im Vergleich zu der Weisheit und zu dem, was die Weisheit ihm gegeben hatte. Wozu braucht jener Grund und Boden, der keiner Stütze bedarf? Wozu Voraussicht, Voraussetzungen für den, der sich Gott genähert hat? Für die Vernunft war die Wahrheit in alle Ewigkeit mit der Idee der Notwendigkeit, mit der Idee einer bestimmten zwingenden, unveränderlichen Ordnung verbunden. Die Vernunft fürchtete das Unerwartete, fürchtete die Freiheit und das „Plötzlich", und sie hatte auch allen Grund, sich zu fürchten. Plotin weiß das bereits: die Vernunft hat es gewagt, von Gott abzufallen (ὁ νοῦς . . . ἀποστῆναι δὲ πως τοῦ ἑνὸς τολμήσας VI. 9. 5.) und hat den Menschen, nachdem sie ihn mit erdachten Greueln des Chaos und mit andern Drohungen eingeschüchtert hatte (τούτῳ τὸ φθείρεσθαι, ᾧ καὶ τὸ πάσχειν) von jener wahren Wirklichkeit abtrünnig gemacht, die von dem gnadenreichen und unerschöpflich schöpferischen „Plötzlich" erschaffen worden ist. Der Mensch, der sich der Vernunft anvertraut hatte, begann in den Früchten der Vernunft sein summum bonum zu sehen, nur das zu schätzen, was ex sua potestate kam, und er vergaß die Gaben, die ihm von oben geschenkt worden waren. Das Erwachen aus der Verzauberung erfolgte durch dasselbe „Plötzlich" und ebenso überraschend, wie das Beste im Leben zu kommen pflegt.

VII.

Scheinbar als der einzige unter jenen, die von Plotin reden, entschloß sich Zeller über ihn zu sagen, daß seine Philosophie mit den hellenischen Traditionen bricht, – und daß „dem Philosophen das unbedingte Vertrauen zu seinem Denken verloren gegangen war" (V. 482). Zeller hat aber offenbar nicht bemerkt, was für ein ver-

Digitized by Google

hängnisvolles Geständnis seine Worte bergen. Man kann dem Denken also vertrauen, kann ihm aber auch nicht vertrauen? Die Vernunft muß sich also auch noch rechtfertigen, ihre Rechtstitel, ihren justus titulus vorweisen? Husserl sagt: „wir werden uns nicht zu der Überzeugung entschließen, es sei psychologisch möglich, was logisch und geometrisch widersinnig ist" (Log. Unt. II. 215). Indessen erwies sich gerade das, was logisch widersinnig ist, wie am Beispiel Plotins zu sehen, als psychologisch d. h. real möglich: der gewissenhafte Zeller bezeugt das ja gerade. Mit andern Worten, die Grenzen des Möglichen und des Unmöglichen werden nicht von der Vernunft festgesetzt. Es gibt einen Richter und Gesetzgeber über der Vernunft, und die Philosophie kann unmöglich eine „vernünftige" Philosophie bleiben, wofern sie die ῥιζώματα πάντων sucht, – sie muß ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως sein. Wie kann man aber der Vernunft und ihrer Herrschaft entgehen? Wie gelangt man zu den wahren Quellen des Sein?

Wir erinnern uns, daß Plotin nicht von der Vernunft „fortgehen" konnte. Er mußte noch δραμεῖν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην, sich aufschwingen über das Wissen, den Boden verlassen, an den uns die Vernunft heftet. Mit Erörterungen und Beweisen kann man sich nicht „aufschwingen". Alles, was „Folgerung aus Voraussetzungen" sein will, hemmt den Aufflug. Es bedarf eines anderen, was von ganz anderer Art ist als Beweise und den Beweisen zugrunde liegende Selbstevidenzen. Es bedarf eines Wagemuts, der sich nicht anpaßt, der keinen fragt, der nicht zurückblickt. Nur ein solcher Wagemut, nur ein unbekannt woher stammender Glaube an sich selber und an seine höhere Bestimmung (me praestantioris sortis esse), ein Glaube, der die von der Weisheit eingeimpfte demütige Unterwerfung ablöste, gaben Plotin die Kühnheit und die Kraft, seinen ἀγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος mit der tausendjährigen Tradition der Philosophie zu beginnen. Einstweilen erblickte sein von der Weisheit geängstigtes, hypnotisiertes, fast paralysiertes Ich in der Selbstentäußerung das höchste Ideal und unterdrückte in sich, um des Lobes der Weisheit teilhaft zu werden, alle lebendigen Impulse, – es weinte nicht, es lachte nicht, es verfluchte nicht, – die Vernunft und die vernünftigen Wahrheiten schienen ewige und unüberwindliche Wahrheiten zu sein. Da erfolgte aber das Erwachen, der vom Traum auferlegte Bann war gebrochen, – und der Mensch redete nun frei und gebieterisch. Nicht, daß Plotin das

Digitized by Google

Vertrauen zur Vernunft verloren hätte, – nein, er machte aus der Vernunft seinen Diener und Knecht.

Die Wahrheit liegt ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως, — das ist kein Bruch mit der alten Philosophie, wie Zeller sagt, – das ist eine Herausforderung der Vernunft. Das bedeutet, daß das wirklich Seiende keineswegs durch die Selbstevidenzen der Vernunft bestimmt wird, daß es durch garnichts bestimmt wird, daß es selber alles bestimmt. Das Gebiet des wahrhaft Seienden ist ein Gebiet grenzenloser Freiheit, nicht einer „vernünftigen" Freiheit, welche die Menschen sogar Gott aufdrängen, sondern einer unbegrenzten Freiheit, die sich aus jenen eigenwilligen „Plötzlich" (ἐξαίφνης) zusammensetzt, die bei Plotin anstelle der früheren ἐξ ἀνάγκης getreten sind. Als die Vernunft auf Plotins Forderung hin „zurücktrat", wurde offenbar, daß das wahre Sein nicht darin beschlossen ist, was „in unserer Macht" liegt, d. h. nicht im „Gut", sondern darin, was jenseits der Grenzen unserer Möglichkeiten liegt, und daß der Morgen- und Abendstern herrlicher ist als Maßhalten und Gerechtigkeit. Vielleicht aber, oder vielmehr sehr wahrscheinlich, ereignete sich das Umgekehrte: als Plotin fühlte, daß das von uns Erschaffene nur bedingten und relativen Wert hat, der eigentliche, wahre Wert aber, τὸ τιμίωτατον, – und dieses ist die wahre Realität, – darin besteht, was nicht von uns erschaffen ist, – da trat das Erwachen ein, da erfaßte er, daß in dem erhabenen sub specie aeternitatis – die grundlegende Lüge und die verhängnisvolle Verirrung des Menschengeschlechts verborgen lag. Indem er sich von der Weisheit lossagte, riß er sich von dem Boden los, an den sich alle so krampfhaft klammern. Was braucht der, dem Flügel gewachsen sind, Boden unter den Füßen?

Plotin verlor das Vertrauen zur Vernunft, d. h. zu der philosophia vera, zu der Zwang ausübenden Wahrheit; er erblickte in der Vernunft, die es gewagt hatte, vom Einen abzufallen, den Anfang des Übels, ἀρχὴ τοῦ κακοῦ, und er verkündete, daß den Seelen ein gewaltiger, letzter Kampf bevorstünde. Kann nun die Philosophie abseits von diesem Kampfe bleiben, kann sie wie ehedem Zuflucht im Schatten der Moral suchen und sich mit dem traditionellen sub specie aeternitatis beruhigen? So hat man getan, so tut man auch heute noch. Husserl hat recht: statt Philosophie wird uns Weisheit angeboten. Selbst Hegel, für den scheinbar nichts außer der objekti-

Digitized by Google

ven Wahrheit existierte, erblickte in der Moral den Anfang der Philosophie. Er schreibt in seiner Logik, die auch Ontologie ist: „Die Zurückweisung vom besonderen endlichen Seyn zum Seyn als solchem in seiner ganz abstrakten Allgemeinheit ist wie als die erste theoretische so auch sogar praktische Forderung anzusehen . . . der Mensch sich zu dieser abstrakten Allgemeinheit erheben soll, in welcher es ihm . . . gleichgültig sey, ob er sey oder nicht sey, d. i. im endlichen Leben sey oder nicht („denn ein Zustand, bestimmtes Seyn ist gemeint) usw." – selbst – si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae. Das bedeutet: erst die Moral, dann die Philosophie. Um zu „denken" muß man sich von sich selber, vom eigenen lebendigen Wesen lossagen. Nach allem hier Ausgeführten wird es kaum nötig sein, zu erläutern, daß die Wahrheit, die nach der Moral kommt, keine urtümliche, sondern eine abgeleitete, sekundäre ist. Wenn der Philosoph mit dem Imperativ, „daß der Mensch sich zu dieser abstrakten Allgemeinheit erheben soll" – beginnt, wird er damit schließen, daß er anstelle der Ontologie Ethik setzen wird. Die ganze Philosophie des XIX. Jahrhunderts ist von Spinozas sub specie aeternitatis oder von Hegels „der Mensch . . soll . . sich erheben" ausgegangen. Ein Widerhall hiervon war Nietzsches Auftreten in Deutschland und Dostojewskijs Erscheinen in Rußland. Nietzsche verkündete, – oder wenn man will „schrie auf", sein „Jenseits von Gut und Böse" und seine „Herrenmoral". Als es ihm gelang, das hegelianisch-spinozistische „der Mensch soll" abzuschütteln, verlor er – wie auch Plotin – das Vertrauen zur Vernunft, d. h. er erkannte, daß der Philosoph seine Wahrheiten nicht dort zu suchen habe, wo der Mathematiker erfährt, daß die Winkelsumme im Dreieck gleich zwei Rechten ist. Er sah, daß unsere synthetischen Urteile a priori, d. h. jene, die man gemeiniglich für in alle Ewigkeit feststehend hält, die allerfalschesten Urteile sind. Und er floh, er floh ohne zurück zu blicken vor den Gaben der Vernunft, gleichsam in Befolgung des Plotinschen Gebotes: φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα (I. 6. 8.). Er floh sogar vor dem neuzeitlichen Christentum, das sich, um mit der Vernunft im Einvernehmen zu leben, freiwillig in Moral verwandelt hat. Und er stürzte, wird man sagen, in seine „blonde Bestie", und das wäre doch „Atavismus"? Neigen wir aber nicht dazu, auch in Platos „ἀνάμνησις" Atavismus zu erblicken?

Der gleicheAusbruch ereignete sich auch in Dostojewskijs Seele: er berichtet uns

Digitized by Google

hiervon in seinen „Aufzeichnungen aus dem Kellerschlupf". Und auch er wurde hinausgetragen jenseits von Gut und Böse, jenseits der ersten „theoretischen und praktischen Forderung" Hegels. Sub specie aeternitatis stellt sich ihm als Verkörperung des Grauens und als Unsinn dar. Alles „Schöne und Erhabene", erklärt er, „hat mir im Laufe meiner vierzig Lebensjahre zur Genüge auf dem Nacken gelegen". Und kaum, daß er sich davon überzeugt hatte, daß nicht die mindeste Notwendigkeit vorliegt, „zur Allgemeinheit sich zu erheben" beantwortet er alle Forderungen der Moral mit Gelächter und Hohn. Nicht allein, daß es ihm nicht einfällt, gleichviel welche Forderungen zu erfüllen, nein – er beginnt nun selber zu fordern. „Ich will", sagt er, „daß mir meine Laune garantiert wird", ich will „nach meinem dummen (nicht vernünftigen) Willen leben" usw. Dementsprechend ist sein Denken andere Wege gegangen. Selbst daß zwei mal zwei vier ist, imponierte ihm nicht mehr. „Zwei mal zwei gleich vier ist, meiner Meinung nach, nur Frechheit – jawohl! Zwei mal zwei gleich vier schaut nach einem Lümmel aus: pflanzt er sich einem da mitten auf den Weg hin, die Hände in die Seiten gestemmt und spuckt drauf los." Wie Nietzsche und Plotin hörte auch Dostojewskij auf zu „glauben", daß ein lebendes Wesen von einer nicht lebendigen Wahrheit beherrscht werden könne, als es sich ihm erschloß, daß er praestantioris sortis sei. Die „Aufzeichnungen aus dem Kellerschlupf" sind, wenn man so will, eine Kritik der reinen Vernunft, aber um vieles radikaler, als jene die Kant vorgenommen hat. Kant ging von der Voraussetzung aus, die Metaphysik müsse beweisend sein wie Geometrie und andere Wissenschaften. Dostojewskij geht weiter, – er rollt die Frage auf, ob diese Beweisbarkeit nötig ist, ob die Mathematik die norma veritatis bringt? Darum streitet er nicht einmal, er entgegnet auch nicht, er würdigt sie keiner Entgegnung, sondern er lacht, höhnt, spottet. Kaum gewahrt er eine sehr erhabene Wahrheit oder ein ganz unerschütterliches Prinzip, so macht er eine lange Nase, steckt die Zunge heraus und übertrifft den Aristoteles mit seiner Kühnheit um vieles, der – obschon er, wie wir wissen, sich einer derartigen Argumentation gegen Plato und Heraklit bediente, es niemals gewagt hat, von ihnen in seiner Logik zu sprechen. Dostojewskij fühlte, daß man δραμεῖν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην soll und kann. Auch von ihm hätte Zeller sagen können: er verlor das Vertrauen zur Vernunft . . .

Digitized by Google

Wenn es aber sowohl im Altertum wie in unserer Zeit vorgekommen ist, daß Menschen das Vertrauen zur Vernunft verloren, kann man da Erkenntnistheorien aufbauen von dem Satze ausgehend, daß es in einer Reihe mit der Vernunft keine andere Macht gibt und geben kann? Ist es dem Philosophen statthaft, in der „strengen Wissenschaft" die norma veritatis zu suchen? Das bringt uns nun wieder auf Herings Erwiderung zurück. Seinem Dafürhalten nach geht das „Erwachen", von dem ich in meinem Aufsatz „memento mori" gesprochen habe, folglich auch Plotins Nietzsches und Dostojewskijs ἐγρήγορσις, den Phänomenologen nichts an. Was aber Phänomenologie betrifft und ihre Lehre von den cogitationes in der bekannten Reduktion, so liegt gerade ihre Stärke darin, daß sie das reine Bewußtsein, für das es den Unterschied zwischen homo dormiens et homo vigilans in dem hier besprochenen Sinne garnicht gibt, zum Thema ihrer Untersuchungen macht. Was da spricht ego cogito, ego existo ist das Husserlsche reine Ich". Wenn dem so wäre, wenn das ego cogito sowohl bei Plotin, als bei Spinoza, bei Dostojewskij und bei Hegel, sowohl bei den Schlafenden als bei den Erwachten ein und dasselbe bedeutete, könnte die Phänomenologie triumphieren. Zu diesem Zwecke müßte man aber zuvor alle diese ego, wie wir wissen, dahin bringen, auf das Leben sub specie æternitatis zu blicken, oder „sich zur Allgemeinheit zu erheben." Kann die Phänomenologie darauf rechnen, daß sie das erreichen wird? Wir erinnern uns, wie Plotin, Nietzsche, Dostojewskij die Begründungen der Vernunft beantworten. Man wird einwenden, Hohn und grober Spott wären keine Entgegnungen. Ich sage aber noch einmal, daß Aristoteles selber, als er nicht anders von Heraklit und Plato loskommen konnte, zu solchen Diskussionsmethoden gegriffen hat. Und daß bei Plotin die Vernunft zuguterletzt „zurückweichen mußte". Das bedeutet, daß die Phänomenologie nur über das von der Weisheit gezähmte, gebändigte ego Gewalt hat. Sie sagt ego cogito, operiert aber am ego cogitat. Sie sucht nach Wesenheit, d. h. sie will die menschlichen „ego" „auf das Feld der logischen Vernunft" locken. Bei Nichterprobten gelingt ihr das, aber die erfahrenen „egos" fliehen in alle Windrichtungen bei dem ersten Versuch, sie in einen allgemeinen Begriff zu pferchen. Sie wissen, es genügt, die Herausforderung zum Kampf auf dem Felde der logischen Vernunft anzunehmen – und alles ist hin. Nicht allein Spott und Hohn wer-

Digitized by Google

den dort als unerlaubte Waffen gelten, man wird auch weder ridere, noch lugere, besonders aber nicht detestari dürfen. Les verités de la raison oder die veritates æternae treten ihre Rechte an und dann ist es mit jenem „Unerwartet", mit jenem „plötzlich", von dem uns Plotin so herrliches berichtet hat, für immer vorbei! Über den Menschen wird dann das Kontinuitäts-Gesetz herrschen, welches ebenso unerschütterlich ist. Wenn man sich auf Leibniz verlassen will, wie auf das Gesetz des Widerspruches[1]) – dann wird das „Plötzlich" mit dem Schmachwort „deus ex machina" ein für alle mal abgestempelt sein . . . Plotin, „der sich vom Boden loßriß", verlangt, daß die Vernunft ihm folge und setzte den Kampf nicht auf der festen Erde, sondern über der Erde fort. Wird die Vernunft den Kampf unter solchen Bedingungen aufnehmen? Da kann es nur eine Antwort geben. Für die Vernunft gibt es nichts Schrecklicheres auf der Welt als die Bodenlosigkeit. Sie ist sogar a priori davon überzeugt, daß für jedes Lebewesen Bodenlosigkeit das Schrecklichste ist. Als Kant fragte, ob eine Metaphysik möglich sei, ging er von der ihm selbstevident scheinenden Voraussetzung aus, daß die Metaphysik wie auch die andern Wissenschaften nach begründeten, zwingenden Wahrheiten streben müßten, und die Kritik der reinen Vernunft verwandelt sich bei ihm in eine Apologie der reinen Vernunft. Husserl, der in vielen Stücken von Kant abgewichen ist, ist in dieser Hinsicht vollkommen solidarisch mit ihm. Er glaubt, die Vernunft bedürfe keiner Rechtfertigung, und daß – umgekehrt – alles sich vor der Vernunft zu rechtfertigen habe. Und in dem Augenblick, da er diesen Glauben verlieren wird (wenn das Plotin „widerfahren" ist, besteht keine Gewähr, daß nicht irgendein unerwartetes Memento auch dem allerüberzeugtesten Rationalisten den Boden unter den Füßen rauben könnte?), – was bleibt da wohl noch von der auf Selbstevidenzen begründeten Erkenntnistheorie? Hering richtet an mich die Frage: „Sollte der treffliche Kenner der deutschen Philosophie wirklich nicht gemerkt haben, daß in der gesamten phänomenologischen Literatur . . . . wenig philosophische Termini so häufig vorkommen wie: Intuition, Anschauung, Wesenheit? Gibt es überhaupt eine zeitgenössische

1) L'entend. humain, avant-propos: „c'est une de mes grandes maximes et des plus verifiées, que la nature ne fait jamais de sauts. J'appellais cela la loi de la continuité.

Digitized by Google

Philosophie, die Bergson'sche ausgenommen, der die gesamte Erkenntnis so energisch auf Anschauung gebende Akte gegründet, wie die Phänomenologie?" Gewiß habe ich es gemerkt, – es war unmöglich, etwas nicht zu bemerken, was doch in die Augen springt. Aber die Intuition hilft ebensowenig wie das ego cogito, wenn wir uns nicht dazu verstehen, auf fertige Voraussetzungen zu verzichten, oder besser gesagt, wenn wir diese Voraussetzungen noch vor jedes cogito und noch vor alle Intuition setzen: und das ist doch wohl der Sinn der „Schrankenlosigkeit der Vernunft". Selbst Bergson, der sich die schroffsten Ausfälle gegen die Vernunft erlaubt hat, – sagt er doch: notre raison incurablement presomptueuse s'imagine posséder par droit de naissance ou par droit de conquête . . . tous les élements de la verité, – oder beinahe wie Plotin: le raisonnement me clouera toujours à la terre ferme, – selbst Bergson beginnt zu schwanken und strebt rückwärts, wenn der Augenblick zum δραμεῖν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην gekommen ist, wenn er fühlt, daß der Boden unter seinen Füßen nachgibt. Er fürchtet, die Philosophie, die sich selber allzusehr vertraue, „tôt ou tard sera balayée par la science". Die Intuition hat bei Bergson, genau so wie bei Husserl, keine selbständigen Rechte. Sie begibt sich und muß sich unter den Schutz und Schirm der Vernunft begeben, denn nur die Vernunft mit ihren unerschütterlichen a priori, kann sie vor allerhand Eigenmächtigkeiten und „Plötzlich's" bewahren. Man lese bei Bergson in „l'évolution créatrice" seine Erörterungen über Ordnung und Unordnung (ordre et désordre) und wird sich davon überzeugen können, daß dies ebenfalls eine Deklaration der Souverenitätsrechte der Vernunft ist, – zwar nicht ganz so feierlich, aber seinem Wesen nach nur wenig unterschieden von dem, was Husserl in seiner „Philosophie als strenge Wissenschaft" sagt, und was Plotin mit den Worten ἀρχὴ οὖν ὁ λόγος formuliert hat. Entgegen den Vorwürfen nicht wohlwollender Kritiker, kommt bei Bergson die Realität nie von der wachsamen und strengen Vormundschaft der Vernunft frei.

Hiermit kann ich schließen. Hering hatte hinreichenden Grund, unter den Schutz des „sub specie aeternitatis" wieder zurückzukehren und bei der von Husserl abgelehnten Weisheit um Hilfe zu bitten. Husserl wird, wie man annehmen kann, zu keinem Kompromiß bereit sein und wird nach wie vor darauf beharren, daß es neben der Vernunft keine andere Macht gibt oder geben kann, daß das logisch und

Digitized by Google

geometrisch Unsinnige psychologisch, d. h. realiter, unmöglich sei, daß der Vernunft das Recht zusteht, die Wahrheit vor ihr Forum zu laden, d. h. Rechtstitel von der Wahrheit zu fordern usw.; denn nur unter solchen Bedingungen kann ja die Philosophie eine strenge Wissenschaft sein. Meine Aufgabe hat darin bestanden, zu zeigen, daß die Vernunft die Macht nicht hat, auf die sie Anspruch erhebt. Psychologisch ist das möglich, was logisch widersinnig ist. Die Wahrheit setzt sich im Leben durch, ohne irgendwelche dokumentarische Rechtstitel vorzuweisen. Und einzelne lebendige Menschen, die vom Zauberschlaf der jahrtausendalten a priori erwachen (ἀληθινὴ ἐγρήγορσις) und zur ersehnten Freiheit gelangen, ziehen auf die Suche der Wahrheit nicht dorthin, wohin Spinoza ging, um zu erfahren, wem die Winkelsumme im Dreieck gleich ist — οὐ γὰρ δεῖται ἱδρύσεως, ὥσπερ αὐτὸ φέρειν οὐ δυνάμενον: „Die Wahrheit bedarf gar keiner Stütze, als könnte sie sich selbst nicht tragen." Die letzte Wahrheit, das was die Philosophie sucht, was für lebendige Menschen τὸ τιμιώτατον ist, kommt „plötzlich". Sie selber kennt keinen Zwang und zwingt auch keinen zu etwas. Τότε δὲ χρὴ ἑωρακέναι πιστεύειν, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ — „dann aber muß man glauben zu schauen, wenn die Seele plötzlich ein Licht durchleuchtet hat." Hierher hatte die griechische Philosophie Plotin gebracht, die Philosophie, die tausend Jahre darauf bedacht gewesen war, den menschlichen Geist der Vernunft und der Notwendigkeit zu unterwerfen, und deswegen hatte Plotin seinen gewaltigen und letzten Kampf begonnen. Man kann sich natürlich von Plotin abwenden; man kann auf den letzten Kampf verzichten und auch fernerhin die Welt und das Leben sub specie aeternitatis betrachten, und — um von eigensinnigen „Plötzlich" freizukommen, sich in der idealen Welt der moralischen Existenz abschließen und nicht in die Freiheit des realen Lebens hinauswollen. Man kann vor der Notwendigkeit und der zwingenden Wahrheit sich beugen und die Ethik für Ontologie ausgeben. In dem Falle muß man aber nicht nur Plotin vergessen, man muß dann alles vergessen, was uns Husserl in seinen hervorragenden Werken mit so außerordentlichem Schwung über die Weisheit und den spezifischen Relativismus gesagt hat.

(Übersetzt von R. von Walter.)

Digitized by Google

VON EINEM ZUKÜNFTIGEN SYSTEM DER HISTORISCHEN WISSENSCHAFTEN[1])

Von Bernhard Schmeidler, Erlangen

Es ist sicher, daß es heutzutage eine große und täglich wachsende Zahl von Gelehrten in allen Fächern der Geisteswissenschaften gibt, die der festen Überzeugung leben, daß ihre Wissenschaft, daß unser aller Wissenschaften noch gar keine Wissenschaften sind. Wir alle, Historiker im weitesten Umfang, Staats- und Rechtshistoriker, Literarhistoriker, Kunsthistoriker, überhaupt Geisteshistoriker, Wirtschaftshistoriker, Verfassungshistoriker u. s. w. reden über die Dinge hin, ohne sie präzis zu erfassen; wir wissen schon so ungefähr, aus dem eigenen inneren Leben und der äußeren Erfahrung, aus der Summe der Darstellungen, die uns aus Leben und Studium teils mitgegeben werden, teils selbst erwächst, worum es sich handelt, aber wir können es nicht zwingend erfassen. Wir haben keine scharfen, eindeutigen Begriffe und keine Verknüpfungen solcher Art zwischen ihnen, die reale Vorgänge in ihrer letzten, tiefsten Wesensbestimmtheit erfassen und eindeutig zwingend festhalten. Wir übersehen nicht die Gesamtheit der Vorgänge und haben noch nicht in ausreichender Weise die Begriffe ausgebildet, um diese Gesamtheit in kleine Felder und Flächen zu gliedern, wobei diese Gliederung nicht willkürlich sein darf, sondern inneren Verschiedenheiten der Erscheinungsbereiche entsprechen, sie nur herausholen muß, damit bei der Abgrenzung eines solchen Sonderfeldes und forschender Vertiefung darin dann auch wirklich besondere tiefere Vorgangsverknüpfungen und eigene Erscheinungsformen des seelischgeistigen Grundwesens, mit dem wir alle es zu

1) Als dieser Aufsatz in den ersten Monaten des vergangenen Jahres abgeschlossen und der Redaktion eingereicht war, lag von Breysigs Werk nur der erste Band vor. Inzwischen ist der zweite Band erschienen. Der grundsätzliche Charakter der vorliegenden Erörterungen ermöglichte jedoch ihre Publikation, ohne auf den zweiten Band im Besonderen Bezug zu nehmen.

Digitized by Google

tun haben, aufgedeckt werden können. Wir haben vielleicht auch darum noch viel zu wenig Begriffe von geistigen Gesetzmäßigkeiten, weil wir unserem eigenen Seelenleben viel zu scheu gegenüberstehen, viel zu wenig mit eiskaltem, nüchternem Verstande durchgreifen, sondern meinen, uns den Tatsachen unseres eigenen Menschenlebens mit warmem Gefühl und heiliger Scheu nähern zu müssen. Ja, es gibt sogar bedeutende und in der Gegenwart hochangesehene führende Gelehrte, die auf solche Überzeugung eine eigene Erkenntnistheorie gegründet haben, und den gesamten Vorgang des Erkennens in den Geistes- oder Kulturwissenschaften für einen grundsätzlich und in allen Einzelheiten anderen als in den Naturwissenschaften ansehen, und beschreiben wollen. Dem gegenüber sind alle folgenden Darlegungen hier getragen von der Überzeugung von der Einheit des erkennenden Geistes und seiner Verfahrungsweisen in allen Seinsgebieten und Wissenschaften. Es gibt verschiedene Verhaltungsweisen des Seins in allen Gebieten, körperlichen und geistigen, in unendlicher Abstufung und Mannigfaltigkeit, und um sich ihrer zu bemächtigen muß der Geist unendlich viele Verfahrungsweisen von subtilster Feinheit der Übergänge und Unterschiede ausbilden, durch die er alle diese Erscheinungen, Daseinsstufen und ihre inneren Gesetzlichkeiten nach seinen Bedürfnissen ordnet und schließlich mit hellem Blicke überschaut. Aber mögen diese Erscheinungen und Daseinsstufen noch so unendlich viele sein, nach sehr verschiedenen und weitauseinanderliegenden Gesetzen und Prinzipien gegliedert sein, der sie erfassende und ordnende Geist ist einer, überall und stets derselbe und gleiche, der zwar nach der Verschiedenheit der Objekte in feinster Anpassung die verschiedensten Methoden und Denkvorgänge ausbildet, aber in dem Erkenntnisprozeß, soweit er durch den Geist selbst bestimmt ist, überall von den gleichen Motiven ausgeht, mit den gleichen Erkenntnismitteln und Versuchen arbeitet und schließlich zu dem Endergebnis einer unendlich weiten, zwar unendlich mannigfaltigen, abgestuften aber dennoch im Kern und Hauptprinzip einheitlichen Welt gelangt, die er mit seiner im einzelnen unendlich mannigfaltigen, im Prinzip einheitlichen und wesensgleichen Erkenntnis aus einem unendlichen Chaos einzelner Erscheinungen zu einem unendlichen Kosmos sinnvoller Zusammenhänge gestalten kann.

Einem solchen Ziel haben sich die sogenannten Naturwissenschaften bereits stark

Digitized by Google

angenähert, unsere Geisteswissenschaften, besonders die geschichtlichen Wissenschaften, sind davon noch unendlich fern. Man kann sagen, daß die Naturwissenschaften sich ihrem Ziele angenähert haben, wenn man bedenkt, wie außerordentlich viel weiter entfernt davon sie in Zeiten, die wir noch recht genau kennen, vor 1000, 2000 Jahren gewesen sind; wieviel Weges bis zu dem Ziel, das als solches ja schon außerordentlich schwer zu fassen und zu bestimmen ist, noch zurückzulegen bleibt, darüber soll damit nichts ausgesagt werden. Aber sicher ist, daß unsere Geisteswissenschaften kaum die ersten Schritte auf dem Wege zu einem solchen Ziele getan haben, und daß es unter anderem eine brennende Erkenntnisfrage der Gegenwart ist, ob sie nicht allmählich in etwas schnellere Bewegung beim Fortschreiten zu einem solchen Ziele gebracht werden können.

Es ist mir unendlich sympathisch an dem Buch, von dem diese Erörterungen hier ihren Ausgangspunkt nehmen wollen, von Kurt Breysig, Vom geschichtlichen Werden, Umrisse einer zukünftigen Geschichtslehre, I. Band, Persönlichkeit und Entwicklung, [1]) daß es ganz und gar von dem lebendigsten Gefühl eines solchen Tatbestandes erfüllt und getragen ist. Breysig betont immer wieder und an den verschiedensten Stellen seines Buches, dessen Gedankengänge zum Teil auf sehr weite Sicht eingestellt sind, daß er im Zusammenhange seiner Darlegungen von Erkenntniszielen notwendig sprechen muß, von denen wir tatsächlich noch siriusweit entfernt sind, daß er im Prinzip von Wissenschaften als möglichen Erkenntnisgebieten reden muß, von denen tatsächlich heute noch nicht die ersten Umrisse entworfen, geschweige denn irgendwie ausgefüllt sind. Aber diesem m. E. ganz richtig angesehenen Tatbestande gegenüber erfüllt ihn ein jugendstarker, hoffnungsfroher Glaube, eine jauchzende Begeisterung über diese wundervollen Aufgaben zukünftiger Erkenntnisse (und Geistesarbeit überhaupt), die dem menschlichen Geiste da vorgestellt und vorstellbar sind, die jedem einzelnen unter uns die frohe Gewißheit geben, daß wir auf einem Wege, den die Menschheit noch Jahrhunderte und wohl Jahrtausende zu gehen haben wird, ein kleines Stückchen mitgehen dürfen, daß wir einen zukünftig tiefen Schacht, der zu den wunderbarsten Schätzen führen wird, ein klei-

1) J. G. Cottasche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart und Berlin 1926.

Digitized by Google

nes Stückchen mitbohren helfen dürfen! Ich teile auch diese Stimmung mit ihm und bin überzeugt, daß jeder Geisteswissenschaftler, jedenfalls jeder Geschichtswissenschaftler, der an den großen Aufgaben unserer Denkgebiete mitarbeiten will, von solchem Bewußtsein der Unzulänglichkeit des bisher Geleisteten, von dieser zukunftssicheren Hoffnungsfreudigkeit belebt und getragen sein muß. Aber die Frage die hier erörtert werden soll, ist die: wie kommen wir weiter und welches sind die Wege, die uns Breysig zum Weiterkommen weisen will? Führen sie zu dem ersehnten Ziel, entsprechen sie der gegenwärtigen Lage oder den immanenten, zukünftigen Möglichkeiten der Dinge? Davon soll hier gesprochen werden.

Nach dem Plan dieser Zeitschrift können sich meine Darlegungen nicht auf eine bloße Mitteilung nnd Wiedergabe der Gedankengänge Breysigs beschränken, sondern sollen im Erfassen des Gehalts der neugebotenen Erscheinungen der Wissenschaft zugleich zur Förderung der Bewegung der Wissenschaft selbst dienen. Ich kann zu den Gedankengängen des Autors, die, wie erwähnt, auf sehr weite Sicht eingestellt sind, nur Stellung nehmen, wenn ich eigene Vorstellungen von den gleichartigen Dingen, von der Gliederung und der Zukunftsentwicklung unserer Wissenschaften, von ihrer Richtung und ihrem Verlauf habe und alle diese Vorstellungen mit den entsprechenden von Breysig vergleiche. Ich kann nicht umhin, da von vornherein zu bekennen, daß sich mir, bei einer weitgehenden Übereinstimmung mit Breysig in der Grundrichtung und Grundstimmung, sehr Vieles und, wie ich glaube, auch sehr Wesentliches, doch sehr anders darstellt als ihm. Um eine fruchtbare Diskussion zu eröffnen, ist es erforderlich, gerade dieses Abweichende und Verschiedene hervorzuheben und möglichst in seiner Bedeutung klarzustellen. Da es sich dabei, nach dem Programm und Inhalt des Breysigschen Buches, um Dinge handelt, die sich erst in Jahrhunderten, vielleicht noch längerer Zeit der Wissenschaftsentwicklung werden übersehen und abschließend beurteilen lassen, so ist selbstverständlich, daß keiner der beiden Kolloquenten dabei von dem Standpunkt ausgehen darf, als ob er die Wahrheit besitze und das Richtige vertrete und eine abweichende Meinung des anderen von der Höhe gesicherten besseren Wissens herab kritisiere. Sondern es kann sich für den Späterkommenden (sogen. Kritiker), der zu der vorgelegten Leistung des Autors Stellung nimmt, nur darum handeln, Gesichtspunkte

Digitized by Google

klarzulegen, zustimmenden oder abweichenden Inhalts, die unter Umständen erst sehr spät durch die gesamte wissenschaftliche Entwicklung ausgeprobt, als richtig oder unrichtig, besser gesagt als fruchtbar oder unergiebig erwiesen werden können, und dabei innerlich in aller Bescheidenheit, in stetem Bewußtsein des Irrenkönnens in so weitreichenden und schwierigen Fragen zu verfahren. Das soll als Grundvoraussetzung und sozusagen Generalnenner von allen meinen folgenden Darlegungen gelten. Es wäre aber sehr lästig und platzraubend, das immer wieder im einzelnen zu versichern, die Möglichkeiten des Irrtums und etwa abweichender Meinungen durchzugehen, und so will ich hier, im Anschluß an und mit Bezugnahme auf das Buch von Breysig, versuchen, gewisse Vorstellungen, die sich mir über die Erkenntnisziele und Erkenntnismöglichkeiten in den historischen Wissenschaften, über den denkbaren oder wünschenswerten Gang der Entwicklung auf diesem Gebiete seit langem gebildet haben, in aller Kürze nach ihrem sachlichen Zusammenhang, wie ich ihn zu sehen glaube, darzulegen. Ich sehe dabei davon ab, daß von Breysigs Werk bisher nur ein erster Teil vorliegt, weiteres schon angekündigt ist, daß er mehrfach betont, seine hier gebotenen Darlegungen seien mühsam anderer Arbeit abgewonnen, vielfach vorläufiger, versuchender Natur, schon vor Jahren niedergeschrieben mit wenigen späteren, schon mehr geklärten Nachträgen, und was dergleichen Sonderumstände mehr sind. Ich kann davon absehen, weil die Grundrichtung und das Hauptsystem der Breysigschen Gedankengänge sich auch jetzt schon mit völlig ausreichender Deutlichkeit erkennen läßt und ich glaube, dazu Stellung nehmen zu können, weil hier nicht eine Beurteilung von persönlichen Umständen und Leistungen, sondern eine Erörterung von sachlichen Gedanken geboten werden soll. Ich umschreibe daher zunächst mit wenigen Sätzen den grundsätzlichen Standpunkt und wichtigsten Gehalt des Breysigschen Buchs.

Dieses will, wie die ersten Worte des Vorworts mit aller Deutlichkeit und dem Inhalt des Buches ganz entsprechend sagen, zweien Herren dienen, dem Leben und der Wissenschaft. Es will die Lehren des Sozialismus von der Unkraft und Bedeutungslosigkeit der Persönlichkeit, von der allein seeligmachenden Macht der unpersönlichen Entwicklung und der Masse, die sich lähmend auf das innere Empfinden der Persönlichkeiten und den äußeren Gang der geschichtlichen Bewegung legen,

Digitized by Google

überwinden durch den Nachweis des wahren Tatbestandes, daß vielmehr die starken Persönlichkeiten, und nur sie, die Geschichte (genauer gesagt: die geschichtliche Bewegung, das Auftreten des Neuen, Schöpferischen) machen, und die Masse oder irgend ein anderes Unpersönliches, irgendwie sogenannt „Sachliches" überhaupt gar keine schöpferische Kraft hat. Jedes sogenannte Allgemeine in der Geschichte ist nichts als die aufgespeicherte Kraft aus den Seelen und Handlungen der ganz Großen, Starken, die diese Gedanken erstmalig gedacht, solche Handlungen erstmalig vollzogen und aller Nachwelt als fortwirkende Kraft und zwingende Vorbilder hinterlassen haben; und alles Handeln der Masse ist nichts als millionenfache, immer schwächer, blasser und abgerissener werdende Nachahmung von dem Handeln der ganz Großen, Starken, die allein alle Formen und Gebilde menschlichen Lebens schaffen und den Millionen und Abermillionen der Mit- und Nachlebenden als Form und Regel ihres Daseins aufprägen. Besonders also für die geschichtliche Bewegung im engeren Sinn, für das Auftreten von Neuem, für die Fortentwicklung im Gange der Ereignisse gibt es keine andere Quelle und keinen anderen Ursprung als in der Seele der starken, großen schöpferischen Persönlichkeiten, und jede andere Betrachtungsweise ist einfacher Irrtum, hervorgegangen aus den verschiedensten Vorspiegelungen und Denkmotiven. Diese Hauptthese legt Breysig in zwei großen Abteilungen in je zwei Büchern, also zusammen in vier Büchern, mit einem Schlußabschnitt, dar. Die erste Abteilung behandelt die Kraft des Einzelnen und sucht im ersten Buche einige Grundbegriffe über die Kraft und ihre Wirkungsweise, über die Aufspeicherung der Kraft im Gebild zu entwickeln; das zweite Buch gibt dazu nähere Darlegungen über die Entfaltung der Kraft in geschichtlichen Entwicklungen, über den Vorgang, wie die Kraft entpersönlicht, wie sie Sache wird, oder Handlungsweise der Masse wird, wie der Anschein von sachlichen Zusammenhängen, unpersönlichen Kräften, Massenhandlungen entsteht, und das alles doch nur Irrtum, ungenau verkürzende Ausdrucksweise, Selbsttäuschung der Betrachter und Forscher ist, wie in Wahrheit überall und immer nur die ursprüngliche Kraft der ersten Urheber und ihr Nachwirken, ihr Verblassen, Schwächerwerden, ihre Entseelung vorliegt, aber niemals und nirgends das aktiv handelnde Eingreifen und Vorwärtstreiben eines anderen, unpersönlichen oder außerpersönlichen, sachlichen,

Digitized by Google

nur Masse-entstammten Prinzips. Das bestätigt und ergänzt die zweite Abteilung, die wieder in zwei Büchern ihren Stoff behandelt, nämlich das Verhalten der Gemeinschaft. Deren erstes (im ganzen also das dritte Buch) behandelt das Thema: Die Gemeinschaft und der Einzelne, und sucht da zu zeigen, daß die Masse Bedingung der Bewegung und Stoff der Bearbeitung ist, aber nicht Ursprung der Bewegung und formendes Prinzip des Handelns; woher die Täuschung, daß es doch so sei, komme; wie sich in den Lebensformen und im Geiste der Masse die schöpferischen Gedanken der ursprünglichen Starken kristallisieren und festsetzen, wie sie dabei erstarren und den neuen schöpferischen Ideen der neuen Starken hemmend und lähmend entgegentreten; wie aller sogenannte Kampf der schöpferischen Persönlichkeit mit der Masse in Wahrheit nichts sei als der Kampf der neuen Schöpferischen mit der Nachwirkung der älteren Schöpferischen; und wie die Masse ihrem Prinzip und Wesen nach von Urzeit an darauf organisiert sei, nicht zu schaffen, sondern nachzuahmen, und in der gemeinsamen Schwäche sich und den einzelnen Schwachen in ihr zu erhalten. Das bringt das letzte, vierte Buch: Gemeinschaft und Entwicklung, zum Abschluß mit Erörterung des Themas, in einer Anzahl von Unterfragen, welches denn nun eigentlich das Wesen und die Wirkungsweise der Gemeinschaft, der Masse in der geschichtlichen Bewegung sei. Ihr Wesen wird definiert wie eben schon angegeben, ihre Wirkungsweise untersucht an den Gemeinschaften der Urzeit [1]), ihre Macht dargelegt an Beispielen der geschichtlichen Zeit, die inneren Vorgänge ihres Wirkens werden im einzelnen psychologisch analysiert und dargelegt. Das Buch gipfelt schließlich in ausführlichen Darlegungen über Karl Marx' Lehren und ihre Widerlegung durch seine eigene schöpferische Persönlichkeit, in einer kritischen Analyse der Vorgänge des Klassenkampfs nach Karl Marx und wie sie in Wirklichkeit vor sich gehen und zu beurteilen sind. Den Schlußabschnitt des Buches, über Gemeinschaft und Geschichte, füllen ethische und beurteilende Gedanken eben über die Gemeinschaft und ihre Gesamtwirksamkeit.

Man sieht, Breysig hat sehr recht, wenn er mit den ersten einleitenden Worten

---

1) Hier tritt wohl am meisten und fruchtbarsten besondere fachliche Bildung des Verfassers zutage.

Digitized by Google

von seinem Buche sagt, daß es doppelten Charakter habe, erkenntniskritischen und ethisch-politischen. Es fragt sich, ob die Mischung zweier Denkmotive dem Erzeugnis vorteilhaft gewesen ist. Im folgenden wird bei der gesamten Stellungnahme zu Breysigs Buch von seinem etwaigen politischen Nutzen völlig abgesehen, nur der Wahrheitsgehalt der erkenntnismäßigen Behauptungen geprüft. Es kann kein Argument für die Wertung des Buches sein, daß es nützlich und begrüßungswert ist, den Sozialismus innerlich zu überwinden, wenn sich schließlich herausstellt, daß die Argumente für diese Überwindung nicht ausreichend und durchgreifend sind. Ich nehme also zu den gesamten Gedankengängen Breysigs rein theoretisch als zu theoretisch-wissenschaftlichen Thesen Stellung, und gliedere diese meine Stellungnahme in die folgenden Sätze:

I. Breysigs Gedanke von der großen Persönlichkeit als dem alleinigen Erreger der geschichtlichen Bewegung und Träger der Kraft ist weder stichhaltig, noch ausreichend zur Erklärung des Ablaufs der geschichtlichen Erscheinungen.

II. Dieser Gedanke selbst, wenn man ihn einmal hinnimmt, ist bei Breysig nicht hinreichend differenziert und in solche Wendungen hinein verfolgt, die für geschichtliche Erkenntnis wahrhaft fruchtbar sein können.

III. Bei der gegenwärtigen Erkenntnislage in den historischen Wissenschaften ist es unzweckmäßig, gerade den Gedanken der Persönlichkeit als tragenden Prinzips der historischen Entwicklung herauszugreifen.

IV. Bei Breysig sind die Probleme der Geschichtschreibung, -beschreibung viel zu sehr mit denen der Geschichtsauffassung und Auffassungsforschung verquickt; da muß zur Klärung der Sachlage zunächst eine Loslösung stattfinden.

Daran knüpfe ich schließlich als eigene Hauptthese:

V. Die Entwicklung auf dem Gebiete der Geschichtsforschung bewegt sich zu der Richtung und dem Ziele des Ausbaus eines Systems der historischen Wissenschaften hin, von dem einige Grundlinien hier zu ziehen versucht werden soll.

I. Was die These anlangt, daß Breysigs Anschauung von der großen Persönlichkeit als Urheber der geschichtlichen Bewegung und Träger der Kraft nicht stichhaltig, überhaupt unzulänglich sei, so ist sie mit verschiedenen Argumenten zu belegen

Digitized by Google

Daß die Kraft der Persönlichkeit nicht das einzige Prinzip der geschichtlichen Bewegung, nicht einzige Ursache im geschichtlichen Geschehen ist, zeigt sich schon im wiederholten Zugeständnis Breysigs (z. B. S. 107 ff. S. 122 ff. S. 237 ff.), daß im tatsächlichen Gesamtablauf der Geschichte sich auch immer andere Umstände und Faktoren geltend machen, die nicht wirkende Kraft der großen Persönlichkeiten und aufgespeicherte wirkende Kraft von früheren Schöpfern sind, sondern entweder die Einwirkung von Sachbegriffen und ihrer Gestaltung (S. 107 ff.) oder von wirklichen Massengebilden der durchschnittlichen, nicht schöpferischen Persönlichkeiten und ihrer Geschichte (S. 122 ff.), oder von Klima Nationalität, Rasse, Klasse, Bodengestalt und dergleichen mehr. (S. 237 ff.). Breysig erklärt dem gegenüber, (S. 111 ff.), daß er die Lehre von der Macht des Begriffs in der Geschichte und in den Sachverkettungen erst im zweiten Heft seiner Untersuchungen geben wolle, daß sich aber, kurz formuliert, (S. 111-116 oben) auch die scheinbar reinen Sachzusammenhänge nur als dem Grade nach weniger persönlich darstellen als die vorwiegend persönlichen Wirkungszusammenhänge, daß man eine große Stufenleiter aller Formen von Geschehnisverkettung aufstellen kann, von den weitaus überwiegend häufigen, vorwiegend persönlichen Wirkungszusammenhängen bis zu den „unzweifelhaft als Ausnahmefälle anzusehenden" Entwicklungsreihen, die hier als Sachverkettungen gekennzeichnet sind (S. 115), hin. Das steht aber nach ihm trotzdem „keineswegs außerhalb des einheitlichen Gesamtbildes aller Formen von Geschehnisverkettung" S. 115). Er erklärt ad 2 zu den Massengebilden, daß sie „Geschichte zwar nicht schaffen, aber bewirken", daß man für sie, der Einfachheit halber, eine vereinfachende, abkürzende, typisierende Darstellungsweise zulassen könne, die bei den eigentlich schöpferischen Kräften den Kern der Sache nicht treffe und also unzureichend sei; man müsse also wieder die Stufenleiter aufstellen zwischen den vorwiegend kollektivistischen und den vorwiegend schöpferisch-persönlichen Gebilden, und ein jedes dann nach seiner Natur mehr kollektivistisch-deskriptiv oder mehr persönlich erklärend behandeln. Ad 3 aber, das seien nur Voraussetzungen und Bedingungen, die z. T. zwar ziemlich unerheblich, (wie Klima und Bodengestalt), z. T. aber auch sehr wichtig und bestimmend für das Handeln selbst der Schöpferischen seien, wie z. B. die Art und Gesinnungen des Volkstums, der Klasse. Breysig meint, man werde

Digitized by Google

hier „von einem Misch-, einem Übergangsgliede reden dürfen; die Gemeinschaft überschreitet nicht die Begriffsgrenzen des Verhaltens, d. h. des unschöpferischen Tuns, aber seine Erfolge, seine Bewirkungen greifen tief ein in die Gestaltung der Handlungsweisen, der Persönlichkeitsform der starken und noch der stärksten Einzelnen, so tief wie sonst nur die Bewegung, d. h. das bewußte Schöpfertum des Einzelnen selbst" (S. 240 f.).

Man sieht, wohin man auch blickt bei Breysig (ich könnte mehr Beispiele aus seinen Darlegungen anführen): es bleibt ein Rest neben dem angeblich allein wirksamen Prinzip der schöpferischen Kraft des Einzelnen, ein Rest, der mit allem Bemühen immer nicht voll aufgelöst werden kann, und peinlich umgedeutet und eingedeutet werden muß.

Das liegt m. E. letzten Endes daran, daß in den grundlegenden Breysigschen Begriffsbestimmungen ein schwerer Begriffs- und Denkfehler enthalten ist. Es ist einfach nicht richtig, daß im Ablauf der geschichtlichen Bewegung (selbst wenn man diese in dem schon eingeengten Sinne nimmt, den Br. diesem Begriff geben will) die schöpferische Urkraft des Einzelnen die einzig und allein wirksame, wirkliche Kraft und wahrer Geschehensfaktor ist. Es gibt eine ganze Anzahl solche vor, neben und in der wirkenden Kraft der Persönlichkeit, auch wenn man dieser mit Br. eine sehr breite Wirksamkeit zugesteht. Breysig wendet auf alle Erkärung geschichtlichen Geschehens nur die eine Denkkategorie der Kausalität als der causa efficiens, den Begriff der Kraft nach Ursache und Wirkung an; mindestens ebenso wirksam und jedenfalls unentbehrlich zum Verständnis ist aber der Begriff der funktionellen Abhängigkeit, nämlich Abhängigkeit des Geschehens von der Systematik und inneren Struktur des menschlichen Geistes, die lange vor allem Wirken großer Einzelner da war und danach unverändert ewig weiter besteht. Beispiel: Ich kann die Wirksamkeit der euklidischen Geometrie bis auf den heutigen Tag nicht daraus ableiten, daß Euklid ganz besonders starke, geheimnisvolle Lebensenergien in sich hatte, durch die er die Menschheit dauernd fortwirkend in seinen Bann zwang, sondern nur daraus, daß er die Gesetze der Geometrie so aussprach, wie sie der ursprunghaft gegebenen Anschauungsweise des menschlichen Geistes entsprechen und kraft dessen unmittelbar überzeugend wirken. Die Geschichte des äußeren Weltbildes ist nicht darum

Digitized by Google

von Plato und Aristoteles im Altertum über das Mittelalter zu Kopernikus, Tycho Brahe, Galilei, Kepler, Newton, in der Form, wie tatsächlich geschehen ist, gegangen, weil diese Männer besonders energieerfüllt und kraftspendend waren, sondern weil sie ihre Forschungen zu solchen Ergebnissen führten, die einer von ihnen beobachteten äußeren Realität- oder Erscheinungsweise-, bezogen auf die Wahrnehmungsfähigkeiten der beobachtenden Menschheit, fortschreitend besser entsprachen und darum mehr und mehr (wenn auch mit Hemmungen) Anerkennung fanden. Die politische Gestaltung von Europa und der Welt von c. 750 bis zur Gegenwart hat sich nicht darum von den Gebilden des Kaisertums (Karl der Große bis Friedrich II. dann nochmals etwa Karl V., Napoleon I.) und Papsttums (Nikolaus I., Gregor VII., Innozenz III. bis Bonifaz VIII) über den Nationalstaat (Philipp der Schöne, Franz I., Richelieu bis Ludwig XIV, die großen englischen Staatsmänner, Bismarck, Cavour) zum Weltstaat (British empire mit Disraeli, die Vereinigten Staaten von Amerika, desgleichen die von Europa?, Rußland?) entwickelt, weil es einer Anzahl großer Staatsmänner (die z. T. hier genannt worden sind), so beliebte, sondern weil es den inneren Gesetzen, Bildungstrieben und Bildungsmöglichkeiten politischen Lebens so entspricht, die zwischen dem kleinen und dem großen Gebild abwechseln und mit notwendigen Rückfällen und Rückbildungen im allgemeinen doch in der Richtung vom kleineren zum größeren Gebild fortschreiten. Jedes menschliche Tun, sei es mehr geistig denkender oder mehr wirkend handelnder Art, hat ein System von Gesetzen über sich, die vor ihm, in ihm und nach ihm bestehen und von dem es ganz und gar abhängig ist. Der Endeffekt jedes menschlichen Handelns - es sei welches es wolle - ist unmöglich nur zu verstehen aus der Summe der psychischen Energien seines Urhebers, sondern zu einem ganz großen Teil aus dem Verhalten dieses Handelns zu den vor ihm bestehenden und von ihm unabhängigen Gesetzen gesamtmenschlicher Beschaffenheit- Struktur sagte Dilthey- auf dem Gebiete dieses Handelns. Es ist ein grundlegender logischer Fehler, diese Gesetze allgemein-menschlicher Beschaffenheit- die hier in diesem Sinne mit Masse oder Einzelnem garnichts zu tun hat, sondern alle ohne Ausnahme umfaßt- zu einem nachträglich hinzutretenden accidens zu der in Wahrheit allein wirksamen Urkraft schöpferischen Einzelmenschentums, zu einem Ding von logisch zweiter Ordnung zu machen. In Wahr-

Digitized by Google

heit ist dieses begrifflich Allgemeine (das Struktursystem des menschlichen Geistes könnte man es nennen) zum mindesten logisch gleichwertig mit der konkret wirkenden Kraft der schöpferischen Einzelnen, und aus dieser in keiner Weise abzuleiten. Die Breysigsche Betrachtungsweise kann also nur zu lauter Schiefheiten, Halbheiten und Unzulänglichkeiten führen, nicht zu einer widerspruchslos wissenschaftlichen Auflösung des Gesamtverlaufs der menschlich-geschichtlichen Begebenheiten.

Sie kann das um so weniger, als der Begriff der schöpferischen Persönlichkeit selbst bei Breysig - notwendigerweise, kein Mensch kann ihn einstweilen rational auflösen und definieren - von einer mystisch-unbestimmten Unklarheit, daher wissenschaftlich unbrauchbar ist. Breysig geht aus von ein paar psychologischen Grundbegriffen Jakob von Uexkülls, von Bauplan und Bildungsregel einer Persönlichkeit, er unterscheidet darüber hinaus (selbständig) die Urkraft des Ich und der Persönlichkeit, und darüber wieder noch die Urkraft der großen schöpferischen Persönlichkeit. Diese ist nach seiner Überzeugung etwas grundsätzlich anderes als die Urkraft aller anderen Menschen, und sie hat nach ihm vermutlich ihre Grundlage in einer ganz andersartigen Leiblichkeit dieser ganz Großen. Diese Schöpferkraft der Großen ist dann auch Breysig, wie oben wiedergegeben, die alleinige Kraft der geschichtlichen Bewegung im Sinne der Neuschöpfung und Fortentwicklung.

Dies alles führt nach meiner Überzeugung tief in die Mystik, und zwar- was allein wichtig ist- in eine unfruchtbare Mystik, eine solche, die spätere Erkenntnis verbaut, nicht aber durch dunkles Ahnen zu ihr hinleitet. Die (Breysigsche) große Persönlichkeit ist durch kein exaktes Merkmal bestimmt und eindeutig von der Masse der übrigen Persönlichkeiten abzugrenzen; und sie soll vielleicht gar ihre besondere leibliche Beschaffenheit anders als alle anderen Persönlichkeiten haben. Dabei geht sie aber doch auf dem allgemeinen Wege der leiblichen Zeugung aus anderen, nicht genialen Persönlichkeiten hervor. Woher erhält sie denn in aller Welt ihren besonderen, von allen anderen Menschenstoffen verschiedenen Urstoff? Und wenn diese Herkunft also mit einem weiter gar nicht ableitbaren, besonderen Prinzip zu etwas grundsätzlich Rätselhaftem und Unerkennbaren gemacht wird, so wird ja der ganze geschichtliche Gesamtverlauf nach Breysig rätselhaft und unerkennbar. Denn von

Digitized by Google

dieser rätselhaften Urkraft der großen Persönlichkeit soll er ja ausgehen- und von ihr allein, wie bereits widerlegt- und da also Herkunft und Auftreten dieses Prinzips unerkennbar sind, ist es überhaupt auch der ganze Verlauf. Mit Erkenntnisversuchen - d. h. Rückführung auf Allgemeines, bestimmt Definierbares - einem solchen Tatbestand gegenüber sollte man sich m. E. überhaupt erst garnicht aufhalten.

Wissenschaftlich fruchtbar kann m. E. allein eine andere Mystik sein, die zur Zeit nicht weniger Mystik, unbeweisbar, Überzeugung ist wie die Breysigsche, aber später vielleicht einmal mehr und mehr Erkenntnis werden kann. Erkennbar kann die Persönlichkeit nur sein, wenn sie, wie jede andere Sondererscheinung, gefaßt wird als Kreuzung von anderen allgemeineren, dauernd nachweisbaren und in ihrer Erscheinungsweise und Form bestimmbaren Stoffen und Kräften. Dabei darf die große Persönlichkeit keine anderen Stoffe und Kräfte haben als jede andere Persönlichkeit. Daher erscheinen mir die verschiedenen psychologischen Forschungs- und Betrachtungsweisen der Gegenwart, die es gibt, die sich dem Psychischen experimentell und begrifflich zu nähern versuchen, die im Leben jedes, auch des einfachsten Menschen seine Persönlichkeit und sein Wesen zu ergründen suchen, und die von dem Einfacheren, Kleineren her vielleicht künftig einmal das Zusammengesetzte, Große, Schwierige, zu verstehen hoffen, wissenschaftlich weit aussichtsreicher und fruchtbarer zu sein als die Breysigsche Betrachtungsweise, die von der Mystik der Urkraft der großen Persönlichkeit ausgeht und grundsätzlich damit nicht nur sie, sondern die ganze geschichtliche Welt für unerkennbar erklärt. Denn als erkennbar kann eine Erscheinungswelt nur gelten, wenn sie sich auf die Einheit eines Grundstoffes oder weniger Grundstoffe, die in allem enthalten sind, und auf eine Anzahl von Regeln und Gesetzen zurückführen läßt, die alles durchwalten, die in tausendfältigem Nebeneinander, Mischung, Kreuzung, Verwicklung u. s. w. die bunte Welt der tatsächlichen Erscheinungen schaffen. Zwar bleiben das Wesen und der Ursprung dieses letzten Stoffes, dieser letzten Gesetze selbst vermutlich stets auch dann unerkennbar, wenn alles einzelne an ihnen in letzter, allgemeinster Form ausgesprochen ist. Aber darüber hinaus bleibt die - jeweils in Augenschein genommene - Erscheinungswelt auch noch im Einzelnen unerkennbar und unableitbar, wenn ein zu den anderen Elementen nicht in Beziehung setzbares, der übrigen Welt wesensfremdes Ele-

Digitized by Google

ment eingeführt, gar zu einem wesentlichen und vorwaltenden Teil gemacht wird. Das hier umschriebene Erkenntnisziel für die geistige Welt - die Gegner werden sagen: nach naturwissenschaftlicher Analogie; ich meine, nach den Formen der Erkenntnisfähigkeit überhaupt - mag erst in Jahrhunderten, in Jahrtausenden erreicht werden können, ich sehe aber einstweilen nicht, warum es dem menschlichen Geist für immer unerreichbar sein soll. Dagegen die Breysigsche Betrachtungsweise führt auf kürzestem Wege zu einem für unerkennbar, unableitbar geltenden Elemente, das sogar zum Urelement und zur Hauptkraft der ganzen hier in Betracht kommenden Erscheinungswelt erklärt wird.

Die Breysigsche Betrachtungsweise will mir vorkommen wie die der Alchymisten des Mittelalters, die erklärten, allein das Gold sei das edle Element, der Urstoff, der Sitz aller Kräfte und geheimen Vermögen der Materie, ihm allein müsse man nachstreben; alles andere sei minderwertig, andersartig! Es war ja freilich nicht sehr logisch, wenn sie das andere dann - auf geheimnisvolle Weise durch den Stein der Weisen - doch in Gold verwandeln wollten. Sie ahnten doch eben die Einheit des Urstoffes, und große Gedankenschöpfungen pflegen oft nicht sehr einheitlich zu sein. So scheint mir bei Breysig die Zweiheit der Denkmotive sich geltend zu machen. Er sucht die Erkenntnis, und schätzt die Persönlichkeit über alles. Er macht sie zur Urkraft derBewegung, zum alleinigen Prinzip des Geschehens, und gerät so in die Widersprüche und Behauptungen, die die grundsätzliche Unerkennbarkeit in sich schließen. Auch im Geistigen wie im Leiblichen muß man die Einheit des Urstoffs und der Urkraft als letzte Voraussetzung setzen, wenn man nicht grundsätzlich auch jede zukünftige Erkennbarkeit - von der gegenwärtigen soll erst garnicht gesprochen werden - verneinen will. Bei Breysig aber hat m. E. der ethisch-politische Mensch den erkennenden von seiner Bahn abgedrängt.

II. Aber das sind ja sehr fernliegende Forschungsziele, nach denen hier, noch nicht einmal die konkret jetzt vorliegende Forschung, als vielmehr die ganze Forschungsrichtung als künftig fruchtbar oder unergiebig angesprochen wird. Man könnte sagen, daß man dieses etwaige Ergebnis auf weite Sicht doch einstweilen auf sich beruhen lassen könne und vielmehr frisch an die Einzelforschung herangehen solle, um dann zu sehen, was sie leiste und wohin sie führe; von vornherein, vor dem Versuch,

Digitized by Google

könne man das garnicht übersehen. Dazu möchte ich bemerken, daß mir auch in diesem Sinne die Breysigsche Problemstellung als nicht zweckmäßig erscheint. Er behandelt „die" Persönlichkeit und „die" Umwelt, Masse, Nachwirkung als feststehende, zentrale Begriffe, die überall und in allen ihren Erscheinungsweisen gleichartig sind. Ich glaube, wenn man einmal den Problemkreis: Persönlichkeit in der Geschichte, aufgreifen will, daß man zu fruchtbaren Ergebnissen und dem Anfang einer Erkenntnis eher kommt, indem man differenziert, nicht indem man alles als Einheit behandelt und als ein zentrales Problem auffaßt. Das Wirken und die innere Beschaffenheit der großen Persönlichkeit auf verschiedenen Lebensgebieten sind sehr verschieden von einander, ein anderes nach allen inneren und äußeren Bedingungen ist ein großer Staatsmann, ein großer Gelehrter, ein großer Künstler. Breysig spielt gelegentlich auf die Unterschiede in den verschiedenen Lebensgebieten an, z. B. auf S. 174, aber auch sonst einmal; aber das tritt immer nur sehr sekundär und ergänzend zur zentralen Betrachtungsweise des Gegensatzes zwischen ursprünglicher, schöpferischer Persönlichkeit und geringwertiger, nachahmender Masse hinzu, es wird nirgends zum Grundbegriff gemacht und zum eigentlichen Gegenstand der Betrachtung erhoben. Ich glaube aber, daß einige Erkenntnisse, die weiterführen und etwas fruchtbar sein können, wenn auch nur in einer sehr vorläufigen, anfangenden Schicht der Erkenntnis, hier nur gewonnen werden können, indem man differenziert und von den Unterschieden ausgeht. Ich habe einen ersten Versuch in solcher Richtung [1]) kürzlich gemacht und glaube, daß in dieser Richtung vielleicht noch weitergebaut werden könnte, obgleich das für die Betrachtungsweise mögliche Endziel auch nur äußerliche Begriffsbildungen und Unterscheidungen sind. Aber vorläufig ist das m. E. einmal unsere Erkenntnislage, wir müssen mit äußeren Unterscheidungen und Beobachtungen anfangen, um uns allmählich, sehr langsam, zentraleren Problemen zu nähern.

III. Eben dies ist, wissenschaftstheoretisch gesprochen, ein Haupteinwand gegen die ganzen hier vorgelegten Untersuchungen Breysigs, daß er ein gewiß ungeheuer

1) Über die Verschiedenheit der Zusammenhänge auf verschiedenen Gebieten geschichtlichen Lebens und einige Folgerungen daraus für die Geschichtsschreibung. Die Akademie, Heft 3, Erlangen 1925, S. 120-146.

Digitized by Google

wichtiges Zentralproblem heraus greift, das aber heute noch in gar keiner Weise, ich will noch lange nicht sagen: spruchreif gemacht werden, nein, überhaupt nur angefaßt werden kann. Wir haben noch kaum die einfachsten Hilfsmittel und Begriffe, um das Problem der Persönlichkeit, geschweige denn der großen geschichtlichen Persönlichkeit, zu erfassen, und müssen darum m. E. ganz anders vorgehen. Ich kann hier nicht umhin, auf ein anderes Buch etwas näher einzugehen, das mir wissenschaftsgeschichtlich und wissenschaftstheoretisch ungemein fruchtbar und ergiebig, gerade auch für diese Betrachtungen hier, zu sein scheint, Ernst Goldbeck, Der Mensch und sein Weltbild im Wandel vom Altertum zur Neuzeit. Gesammelte kosmologische Abhandlungen [1]). Goldbeck behandelt, um zunächst über das Äußere zu referieren, das Weltbild bei Plato und Aristoteles, den Einfluß Platos auf Kopernikus, dann Galilei (das Problem des Weltstoffs bei Galilei; Galileis Atomistik und ihre Quellen); dann die Gravitation (Keplers Lehre von der Gravitation; die Gravitation bei Galilei und Borelli); und endlich: Descartes mathematisches Wissenschaftsideal [2]). Goldbecks Ziel ist dabei überall, in den alten, heute überholten Weltbildern der großen Denker der Vergangenheit die Umstände und Kräfte zu zeigen, die für ihre Entstehung maßgebend gewesen sind, vor allem die geheimen menschlichen Denkmotive in den Forschern, die die Gestaltung ihrer Denkgebilde von innen her beeinflußt haben in einer Weise, die ihnen selbst wohl zumeist verborgen geblieben ist, nur dem nachdenklichen späteren Betrachter offenbar wird. Sie suchten am Himmel das Ewige, Unveränderliche, Göttliche, wo er doch zeitlich, veränderlich, der Erde wesensgleich ist. Die größten Kämpfe gehörten dazu, um gegenüber der alten Betrachtungsweise die neue nur erst anzubahnen, und eine innere Veränderung des Lebensgefühls, der gesamten Stellungnahme des Menschen zur Welt, die in vielen Äußerungen bei Galilei am klarsten greifbar ist. Erst nach der Einstellung auf solche Betrachtungsweise im Großen konnten aber die Probleme formuliert werden, die die Wissenschaft nun tatsächlich förderten und zur wahren Wissenschaft erhoben, die Anschauung von der Einheit des Weltstoffes, von den Atomen, aus denen jed-

1) Quelle und Meyer Leipzig, 1925.
2) Ein Anhang: Die Geschichte des Weltbildes im astronomischen Unterricht, ist für unsere Zusammenhänge hier unerheblich.

Digitized by Google

weder Stoff besteht, die Lehre von der Gravitation, die die Bewegungen der Masse regelt, und das mathematische Wissenschaftsideal, das alle diese Ergebnisse und Lehren auf mathematische Formeln zu bringen unternimmt und die Mathematik für die tiefste wissenschaftliche Beschreibungsweise der äußeren Welt erkennt. Es ist eine wohlgeordnete Reihe von großen Problemen und ihren Lösungsversuchen, die Goldbeck hier vor unseren Augen vorüberziehen und in der er die geheime Verknüpfung sowohl durch die psychologischen Denkmotive, wie durch die Sachbeschaffenheit der Probleme aufs deutlichste hervortreten läßt. Ich meine, wir Geisteswissenschaftler sollten von der Geschichte der Naturwissenschaften lernen, mehr lernen, als wohl durchschnittlich geschieht. Diese Geschichte großer naturwissenschaftlicher Probleme kann uns manches lehren. Sie zeigt den ungeheuren Abstand von einem Anfangsstadium der Erkenntnis bis zu den Ergebnissen, die nach 2000 Jahren erzielt sein können. Plato und Aristoteles machten sich Gedanken über die Beschaffenheit der Welt und die Kräfte, die darin walten, die wir nicht anders wie als kindlich bezeichnen können. Sie würden schwer erstaunt sein, wenn sie heute alle unsere unendlichen wunderbaren Apparate zur Beherrschung und Benutzung der geheimsten Naturkräfte sehen und verstehen lernen würden, von denen sie sich zu ihrer Zeit nicht die leiseste Vorstellung machen konnten. Und doch war es auch nur die Betätigung der Naturkräfte, die sie suchten. Sie aber tasteten unsicher an der Außenseite der Dinge herum, und konnten sie noch nicht einmal in ihrer äußeren Erscheinung bestimmt und genau beschreiben, geschweige denn in ihrer inneren Betätigung und in den in ihnen wirksamen Zusammenhängen erfassen. Der Gang der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse zeigt aber auch, daß nicht jede Erkenntnis in jeder Zeit geholt werden kann, sozusagen reif ist. Im Altertum und ganzen Mittelalter waren alle Vorstellungen über die Naturkräfte, die man sich machte, phantastisch und wissenschaftlich unbrauchbar; erst als man den Himmel eindringlich zu betrachten begonnen hatte, als man die dortigen zwar auch verschlungenen, aber doch relativ einfachen Bewegungen ernstlich zu analysieren begann, kam man zur Entdekkung der Planetenbahnen, der Bewegungsgesetze, schließlich der Gravitation und aller anderen Bewegungsformen der Materie. Es muß erst eine reinliche Gliederung der Erscheinungsgebiete, eine Absonderung eines einzelnen davon vollzogen sein,

Digitized by Google

ehe man an das Studium seiner inneren Kräfteverhältnisse gehen, diese wenigstens beschreiben kann. Der Begriff Kraft selbst bleibt ja vielleicht stets letzte, unauflösbare Mystik, wenn man nur ihre regelmäßigen Äußerungsweisen erfassen und eindeutig beschreiben kann. So tasten wir Geisteswissenschaftler heute wieder an der Oberfläche unserer Erscheinungen herum, und ihre innere, kraftmäßige Regelmäßigkeit ist uns, obgleich wir selbst darin leben, gänzlich verborgen. Wir haben kaum begonnen, die menschlich geschichtliche Welt äußerlich zu erfassen, beschreiben und gliedern, gewiße Gleichheiten und Verknüpfungen darin wahrzunehmen. Wir müssen erst Isolationsgebiete zu schaffen suchen - da uns ein natürliches wie der Sternenhimmel nicht zur Verfügung steht - und an diesen dann Erscheinungen und Äußerungsweisen eindringlicher zu studieren beginnen, das kann langsam im Laufe der Jahrhunderte weiterführen. Aber von einem zentralen Kraftbegriff wie der Urkraft des Ichs, die alles erklären und umfassen soll, ausgehen, das scheint mir ein im Endziel gänzlich verfehlter und aussichtsloser Weg zu sein.

IV. Weiter aber möchte ich hier noch auf eine eigentümliche Verquickung, die Breysig mit vieler geschichtstheoretischer Literatur seit längerer Zeit gemeinsam ist, von zwei ganz verschiedenen Arten von Argumenten und Gedankenzügen aufmerksam machen, die im Grunde nichts wesentliches miteinander zu tun haben und m. E. begrifflich einmal klar von einander gelöst werden müssen. Das ist die Verbindung von Gesichtspunkten der Darstellbarkeit, von Formen der Darstellung, mit solchen der Forschung in der Geschichte. Auch in diesem Buche (z. B. S. 92 ff. 118 ff. 132 ff.) legt Breysig wieder dar, wie von ihm und Anhängern gleicher Gedanken schon oft geschehen, daß die alte Geschichtsschreibung (von Ranke) eine rein deskriptive, chronistenhafte gewesen sei, die das Sein, nicht das Werden der Dinge habe abschildern wollen und dabei wesentlich an der Oberfläche der Dinge haften geblieben sei, die durch eine neue entwickelnde Geschichtsschreibung abgelöst werden müsse. Wie es sich mit Ranke und seiner Art eigentlich verhält, darüber wird mit Breysig und den Forschern seiner Richtung eine Verständigung nicht so leicht jemals erzielt werden können, und das mag hier als unerheblich auf sich beruhen bleiben.[1])

1) Ich glaube, daß die Geschichtsforschung und die Darstellung davon heute vielfach andere Wege gehen muß, als Ranke und die ganze ältere Geschichtsschreibung, aber nur darum, weil

Digitized by Google

Ich glaube, daß man allmählich wird immer mehr darauf verzichten müssen, verschiedene Arten von Sachgeschehen und ihnen entsprechende verschiedene Arten von Darstellung (wie hier Breysig z.B. S. 122 ff. 133 ff. das schöpferische Individualgeschehen und die ihm entsprechende Singulärdarstellung bis ins einzelnste hinein einerseits, und das mehr nachahmende Massengeschehen und und die ihm entsprechende abkürzende, symbolisierende, kollektivistische Geschichtschreibung andererseits) hinzustellen und gar wie früher häufig geschah, als eine Art Entwicklung auseinander aufzufassen. Vielmehr glaube ich, daß es unzählige Arten von Geschehen und Geschehenskomplexen gibt und dementsprechend unzählig viele, mögliche Themata. Der Historiker kann sich ein Thema, wenn es auch dem Sachgeschehen einigermaßen angepaßt sein muß, und wenigstens nicht ihm sachwidrig entgegengesetzt sein darf (mit Zerreißung von wesentlich zusammengehörigen Vorgängen, Ausscheidung zum Verständnis notwendiger Ereignisse u. s. w.), doch in vielen Beziehungen mit großer Freiheit wählen. Ein wesentlicher Unterschied für sein vorzulegendes Werk ist nur, ob es reine Forschungsarbeit oder mehr bezw. wesentlich darstellende Forschungsarbeit sein soll. Reine Darstellung im Sinne einer rein deskriptiven Methode, die auch Breysig Ranke und seinen Anhängern zuschreibt, gibt es nicht; eine jede Darstellung, mag sie auch noch so sehr an Äußerlichkeiten haften, ist eine Ordnung von Erscheinungen der Außenwelt, (eine historische Darstellung von Erscheinungen des ehemaligen Geschehens) nach eigenen Prinzipien, die in den beschriebenen Ereignissen nicht ohne weiteres, nicht mit dieser Deutlichkeit und Anordnung zutage treten; um diese herauszuholen ist Forschung notwendig, für jede, auch die einfachste Darstellung. Die Frage ist nur, wie tief die Forschung geht und wie weit sie schließlich Selbstzweck der geschriebenen Arbeit ist. Die Dar-

die Ergebnisse der Rankeschen (u. s. w.) Arbeit die neuen Problemstellungen erst ermöglicht haben. Wenn wir heute vor der Problemlage und Kenntnis der Tatsachen stünden wie Ranke um 1820 ff., so könnten und würden wir nicht anders verfahren wie er – wenn wir sein Genie hätten. Ich glaube ferner, daß man zum Begreifen der tatsächlichen Historikerpersönlichkeiten sehr viel feinere und tiefere Begriffe ausbilden muß als immer nur den einen von dem Gegensatz der angeblich nur beschreibenden und der entwickelnden Geschichtsschreibung. Ich habe einen Versuch dieser Art gemacht in einem Aufsatz: Zur Psychologie des Historikers und zur Lage der Historie in der Gegenwart im November und Dezember der Preußischen Jahrbücher 1925 und möchte für den Zusammenhang dieser Gedankengänge hier darauf verweisen.

Digitized by Google

stellungen sind verschieden danach, wieweit sie mit Forschung durchsetzt, von den Ergebnissen der neuesten Forschung getragen sind. Es ist ein anderes, ob ich den Investiturstreit darstelle (schildere) als die Summe der äußeren Kämpfe zwischen Heinrich IV. und Heinrich V. und Gregor VII. und den folgenden Päpsten, oder ihn auffasse und darstelle als einen Vorgang in dem großen Kampf zwischen germanisch-aristokratischer Kirchenverfassung und romanisch-demokratischen Ideen, als Kampf um Eigenkirchenrecht und Vogteigewalt. Eine solche wissenschaftliche Darstellung ist durchsetzt und getragen von den neuesten Begriffen, die die Forschung über die betreffende Zeit und ihre Inhalte gebildet hat, aber sie ist immerhin ihrer Absicht nach auch noch Darstellung, d. h. sie will ein zeitliches Nebeneinander und Nacheinander von Erscheinungen, Kräften, Ereignissen in einem gewissen in sich verständlichen und sich selbst genügenden Beieinander schildern und beschreiben. Davon wesentlich verschieden ist reine Forschung, die ihren Gegenstand von vornherein viel mehr isoliert ohne Rücksicht auf viele Verbindungen, die er in seiner ehemaligen Realitität gehabt hat, die die Absicht hat einen einzelnen Vorgang, ein Element des Geschehens für sich zu erfassen, es tatsächlich, begrifflich zu klären. Da wird vieles zur Sache Gehörige als bekannt vorausgesetzt, oder doch nur angedeutet, nicht ausführlich geschildert, ins hellste Licht wird nur der ganz besondere Forschungsgegenstand gerückt, er aber nach allen Seiten hin abgehandelt. In geschichtlichen Arbeiten müssen notwendigerweise stets Forschung und Darstellung gemischt sein, es gibt keine Forschung ohne Darstellung und keine Darstellung ohne Forschung; aber es macht einen wesentlichen Uuterschied aus, ob eine Arbeit ihrem Hauptzweck nach Forschung oder Darstellung sein will. Das Prinzip der Forschung, die Isolierungd es Hauptgegenstandes (Themas), gibt der Arbeit im Ganzen und in allen Einzelheiten eine völlig andere Fassung als das Prinzip der Darstellung, des Beieinander-Schilderns einer Summe von Begebenheiten. Verschiedene Darstellungen desselben Gegenstandes können sich von einander unterscheiden durch das Maß von Intensität, mit dem die neuesten Ergebnisse und Begriffe der Forschung in die Darstellung verarbeitet sind. Eine Schilderung des europäischen Mittelalters ohne genaue Kenntnis all der Quellen, die seit mehr als 100 Jahren für diese Zeit erschlossen und erforscht worden sind, ohne Kenntnis der Begriffe des Lehnswesens,

Digitized by Google

des Kirchenrechts, der Staatsverfassung, der Philosophie und Literatur dieser Jahrhunderte würde heute als vollkommen veraltet und überholt, als wertlos gelten müssen, und doch haben die Darstellungen vor 100 Jahren, auch die guten unter ihnen, von den meisten dieser Dinge und Begriffe noch garnichts oder sehr wenig gewußt. Es gibt also Darstellungen, die, je nach ihrem Wert und ihrer Qualität, verschieden tief mit den Begriffen und Ergebnissen der neuesten Forschung durchsetzt sind, und es gibt Forschungen, die von vornherein nichts anderes als solche nach den Gesetzen der Forschung sein wollen und auf jede Darstellung im eigentlichen Sinne vollkommen verzichten. Aber solche Unterschiede wie die Breysigs, daß den großen Persönlichkeiten um ihrer Bedeutung für das Geschehen halber eingehendste Forschung gewidmet werden dürfe und daß dem Massengeschehen als einem Ding von geringer Geltung und Würde mit einer abkürzenden Kollektiv-Darstellung Genüge geschehen sei, entsprechen m. E. weder dem wahren Verhältnis zwischen Gegenstand, Forschung und Darstellung, noch haben sie sonst irgend einen Nutzen und Fruchtbarkeit. Ich halte Breysigs gesamte Reflexionen in dieser Richtung teils für irrig, teils für gegenstandslos.

Eine Entwicklung auf dem Gebiete der Geschichtsforschung und Darstellung findet heutigentages zweifellos statt, und Breysig hat sicherlich selbst einen Anteil daran; aber ich würde diese Entwicklung anders beschreiben und ausdrücken als er. Ich glaube, daß gegenwärtig die begriffliche Forschung sich immer mehr vertieft und ausdehnt und die schildernde Darstellung an wissenschaftlicher Bedeutung zurücktritt, und daß die Entwicklung in dieser Richtung noch immer weiter gehen wird. Die Wissenschaft entfernt sich, je länger sie sich entwickelt, um so mehr von dem den Sinnen zugänglichen äußeren Anschein der Dinge, und bringt sie in logisch-begriffliche Zusammenhänge. Die Naturwissenschaften erforschen ihre Objekte auf dem Wege der physikalischen, chemischen, mathematischen und begrifflichen Analyse, und zu ähnlich gearteter Analyse werden die geschichtlichen Wissenschaften je länger desto mehr auch fortschreiten. Wir haben schon jetzt zahlreiche Untersuchungen über die Erscheinungen des religiösen Gebiets, des politischen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, literarischen, künstlerischen u. s. w. Lebensgebiets, über Beziehungen zwischen Religion und Wirtschaft, Staatsleben und Literatur, u. s. w.

Digitized by Google

u. s. w. Das sind ganz abstrakte durch Analyse gewonnene, begrifflich zu erörternde Themata, die mit darstellender Schilderung von äußeren Ereignissen wenig mehr zu tun haben. Diese Analyse in den Geschichtswissenschaften wird sich immer vertiefen und entwickeln, und dann grundsätzlich vor gar keinem Gegenstande und Thema halt machen. In der Geschichte wird vielleicht immer ein stärkerer Antrieb zur schildernden Darstellung lebendig bleiben als in den Naturwissenschaften, jede Vertiefung der Analyse und Forschung überhaupt wird vermutlich zu neuen Darstellungen reizen, die in den Naturwissenschaften meist ganz unterbleiben.[1]) Aber der grundsätzliche Gang ist der: Vertiefung der Forschung, und ihr folgend der Darstellung, und das gleichmäßig für alle Gegenstände ohne jeden Unterschied.

V. Damit habe ich einige Haupteinwände und Bedenken grundsätzlicher Art gegen die Darlegungen Breysigs zum Ausdruck gebracht; ich kann das in geeigneter Weise nur abschließen, indem ich systematisch-positiv einige Gedanken über ein zukünftiges System der historischen Wissenschaften, wonach ich diese Ausführungen benannt habe, darzulegen suche. Ich berühre mich in manchem dabei durchaus mit Breysig, die Gemeinsamkeiten des Ausblicks in die Zukunft werden hier, nachdem ich die Unterschiede unserer Betrachtungsweise dargelegt habe, stärker hervortreten; doch bleibt die Selbständigkeit und Verschiedenheit beiderseits auch hier gewahrt und wird sich in mancher Perspektive bemerkbar machen.

Die Gesamtheit der gegenwärtigen, weiter auszubauenden und zukünftigen Wissenschaften stellt sich m. E. dar als das Bestreben, das gesamtmenschliche geistige Dasein oder Geschehen, wie es in Staat und Gesellschaft, Wirtschaft und Literatur u. s. w. auf allen Gebieten des menschlichen Einzelleben zutage tritt, geistig-psychologisch zu erfassen. Dabei kann vom menschlichen Individualleben und seiner Psychologie nicht abgesehen werden, denn die Menschheit setzt sich aus Individuen zusammen, im Individuum tritt das Geistige am unmittelbarsten greifbar entgegen. Die In-

1) Höchstens in angewandter pädagogischer Literatur naturwissenschaftlichen Inhalts treten Darstellungen auf, die den geschichtlichen Beschreibungen ihrer Struktur nach entsprechen, und auch die geschichtlichen Beschreibungen haben ja meist moralische, künstlerische oder zweckhafte Absichten, selten einen rein abstrakt wissenschaftlichen Zweck. Vgl meine oben S. 132, N. 1 genannte Abhandlung.

Digitized by Google

dividualpsychologie mit einer möglichst tiefgreifenden Erfassung der seelichen Spannungen und Entwicklungen des Einzelnen – und zwar aller Einzelnen, nicht nur der sogenannten großen Persönlichkeiten – muß noch viel mehr als bisher mit dem Studium der allgemein-menschlichen, menschlich geschichtlichen Seelenkunde in eins verarbeitet und in Beziehungen dazu gesetzt werden. Aber eine andere Sache für sich und eine große Hauptsache ist freilich dieses Studium der gesamtmenschlichen Erscheinungen, das in seinen Aufgaben und in seiner Eigenart nachher noch näher zu beleuchten ist; zunächst muß noch eine andere notwendige Inbeziehungsetzung zweier Sphären zu einander ins Auge gefaßt werden. Dieses gesamtmenschliche Dasein tritt in der Gegenwart in vielen Völkern, Gruppen, Verbänden, Massenbildungen aller Art einerseits, Kulturzusammenhängen andererseits jeweils lebendig zutage und wird durch Mitteilungen seiner selbst in Druck und Schrift, in allen Tätigkeitsäußerungen (Bauten, Erzeugnissen der Technik jeder Art), in Statistik, Zeitungen u. s. w. u. s. w. manifestiert und erfaßbar. Eine Gesellschaftsseelenkunde der Gegenwart gibt es zu jeder Zeit und ist jeder Zeit mehr oder weniger bewußt. Das ist grundsätzlich dasselbe wie die Gesellschaftsseelenkunde der Vergangenheit, die uns in deren geschichtlichen Quellen, Denkmälern, Überresten u. s. w. entgegentritt. Wir können die Menschheitsseelenkunde studieren in der Vergangenheit als Geschichte, in der Gegenwart als Soziologie, Volkswirtschaftslehre, Statistik, Politik, Wissenschaftslehre, Kunstlehre u. s. w. in mannigfaltigster Art. Das ganze ist vergleichbar dem Studium der körperlichen Lebewesen (Organismen) in Vergangenheit und Gegenwart. Die vergangenen Lebewelten studiert der Naturwissenschaftler an ihren Versteinerungen, in der Paläontologie; die gegenwärtigen in Zoologie, Botanik, Biochemie u. s. w. in feinster Ausgestaltung. Die geschichtlichen Quellen und Überreste sind die Versteinerungen des Lebensprozesses der Menschheit, wir können sie nur richtig verstehen, wenn wir sie in genaueste Beziehungen zum gegenwärtigen Leben der Menschheit und seinen uns durch die Gegenwartswissenschaften erschlossenen Zusammenhängen setzen. Man könnte meinen, daß, je besser die Menschheit es lernt, ihr jeweiliges Augenblicksleben im Ganzen zu studieren und in seinem inneren Bau zu begreifen, umso mehr das Studium der Fossilien überflüssig wird und man eine Schicht des menschlichen Gesamterlebens nach der anderen, die wir mit vieler Mühe seit einiger Zeit ausgegraben ha-

Digitized by Google

ben, getrost wieder in Vergessenheit sinken lassen können (wie es ja bei der größten Mehrzahl der Menschen ohnedies geschieht). Aber dem ist entgegenzuhalten, daß das Studium der Menschheitsvergangenheit stets auch seinen eigentümlichen, nicht anders ersetzbaren Wert für jede noch so sehr sich selbst beobachtende und registrierende Gegenwart haben wird. Ihrer Vergangenheit kann die Menschheit immer unbefangener gegenübertreten als ihrer jeweiligen Gegenwart, in der sie mit tausend Interessen umfangen und gefesselt ist. Die Zurückwendung in die Vergangenheit, zu den Fossilien, erleichtert die Abstraktion und Isolierung, führt auf einen höheren, mehr Übersicht gewährenden Standpunkt, die stets sich erneuernde, dem Studium und der Registrierung unmittelbar zugängliche, immer neuen Stoff schaffende Gegenwart ersetzt in gewisser Weise das naturwissenschaftliche Experiment und die willkürliche Anordnung der Elemente. Vergangenheit und Gegenwart müssen so immer wieder in eins gearbeitet werden, Vergangenheitsseelenkunde und Gegenwartsseelenkunde sich gegenseitig befruchten und ergänzen.

Wie aber muß diese gesamte Menschheitsseelenkunde, der die geschichtlichen Wissenschaften an ihrem Teil auch dienen sollen, beschaffen sein? Breysigs Weg ist, die große Persönlichkeit, von der angeblich alles allein ausgeht, nicht so sehr zu erfassen, als in ihren Wirkungen zu verfolgen; die Bedenken dagegen habe ich dargelegt. Der Weg, den die geschichtlichen Wissenschaften seit langem eingeschlagen haben, ist m. E. der, die Gesamtheit der Erscheinungen zu gliedern, einzelne Gebiete zu isolieren, zu analysieren. Wir studieren seit langem die Seelenkunde einzelner Völker als nationale Veranlagungen, einzelner Lebensgebiete wie Wirtschaft, Politik, Religion, Kunst, Wissenschaft und die zu beobachtende Abfolge der Erscheinungen auf diesen Gebieten. Wir studieren die Beziehungen zwischen Wirtschaft und Religion, Wirtschaft und Politik, Wirtschaft und Kunst, also zwischen den verschiedenen Seiten menschlich-geschichtlichen Lebens (meist wohl nur zwischen Wirtschaft und einem anderen Lebensgebiet; warum eigentlich so beschränkt?). Es läßt sich so als gesamte geschichtliche Seelenlehre (Geschichtslehre nennt es Breysig, der in vieler Hinsicht hier wohl gleichgerichtet ist; nur sieht er das Ganze wohl zu sehr als Hilfswissenschaft zu seiner angeblichen Alleinwissenschaft und Lehre von der Wirkung der großen Persönlichkeit) ein System von Wissenschaften denken, die einen Ausbau unserer

Digitized by Google

heutigen Ansätze in dieser Richtung darstellen und dabei zu viel exakteren Ergebnissen kommen würden als uns bis heute gelungen ist. Wir tasten heute noch unsicher an der Außenseite der menschlich-geschichtlichen Erscheinungen umher, wie die Griechen zu Zeit des Plato und Aristoteles unsicher an der Außenseite der Naturerscheinungen umhertasteten. Noch ist es wohl nirgends gelungen, eine sichere, eindeutige Beziehung zwischen verschiedenen Erscheinungen festzustellen, ein Erscheinungsgebiet sauber zu isolieren und restlos zu analysieren, sodaß sein innerer Bau und seine Erscheinungsgesetze vollständig aufgeklärt wären. Aber wer will behaupten, daß wir uns dem Ziel solcher Aufklärung nicht sehr viel mehr annähern können als bisher geschehen? Daß es unmöglich sei, jemals geistige Kräfte exakt zu erfassen, zu beschreiben, abzuleiten, in ihrer zeitlichen Abfolge zu verfolgen und selbst zu beeinflussen? Wer den Griechen zur Zeit des Plato und Aristoteles gesagt haben würde, wie wir die Naturkräfte kennen und benutzen, würde als Träumer und alberner Phantast verlacht worden sein, wäre vermutlich eingesperrt, wenn nicht hingerichtet worden. Wenn wir uns vorstellen, daß wir einmal die psychisch-menschlichen Kräfte ebenso erfassen und benutzen werden – warum nicht? Warten wir mit dem endgültigen ignorabimus doch noch ein paar tausend Jahre ernsthafter Arbeit und vergeblichen Bemühens ab, dazu ist es dann immer noch an der Zeit. Aber unsere Galilei, Kepler, Newton sind ja noch garnicht dagewesen, sie sollen erst noch kommen! Das Wesen der psychischen Kraft – obwohl wir sie innerlich zu empfinden uns einbilden – werden wir vielleicht ebenso wenig jemals erfassen wie wir das Wesen der Naturkräfte damit erfassen, daß wir sie letztlich (zur Zeit) als drei Strahlenarten der α, β, γ = Strahlen benennen. Aber ihre Erscheinungsweisen und Äußerungsformen, – warum nicht?

Hier tritt m. E. der tiefste Unterschied zwischen Breysigs Ideen und den hier entwickelten zutage. Breysig sieht als Endziel der Erkenntnis die Erfassung der lezten Kraft, der Urkraft des Ichs, der Persönlichkeit; ich glaube, daß wir diese in ihrem Wesen vielleicht nie erfassen werden, daß es jedenfalls voreilig ist, dies Erkenntnisziel voran zu stellen, daß wir darum die Erscheinungsweisen der menschlichgeschichtlichen Kräfte zu studieren fortfahren sollen und uns von der Oberfläche den tieferen Verbindungen zu nähern versuchen sollen. Das ergibt ein ganzes System menschlich-

Digitized by Google

geschichtlicher Wissenschaften, die schon vielfach im Ausbau begriffen sind, der fortgesetzt werden muß, und nicht eine einzige Geschichts- oder Gesellschaftslehre, die von einem Gesichtspunkt aus ergriffen werden könnte. Man spricht ja auch schon längst von den Naturwissenschaften, die man als ein ganzes, wohlgegliedertes System zu begreifen gelernt hat, und nicht von der Naturwissenschaft, und so sollte man allmählich bei gewonnenem Überblick über das Ganze der im Werden begriffenen Wissenschaften von den geschichtlichen Wissenschaften statt von einer Geschichtswissenschaft zu reden sich gewöhnen.

Dieses System der theoretischen Geschichtswissenschaften ist aber nur die eine Seite der Sache, der, sozusagen ein Stockwerk höher, ein gleichwertiges System der angewandten menschlich geschichtlichen Seelenwissenschaften entspricht. Die Politik als theoretische Lehre vom Staatsleben findet ihre Ergänzung in der Politik als praktische Lehre von der Anwendung der gewonnen Erkenntnisse, zur besonderen, zweckmäßigen Führung der Völker und Menschheitsgruppen. Die Wirtschaftspolitik baut sich so auf auf der Wirtschaftslehre, die Wissenschaftslehre erscheint als Vertiefung und Fortsetzung einer jeden Wissenschaft und ihrer bisherigen Sätze, die Kunstlehre als Anwendung der gewonnenen künstlerischen Einsichten, die Religionslehre (praktische Theologie) als Anwendung der gewonnenen Einsichten in die Natur und Bedürfnisse der menschlichen Seele, die Poetik als literarische Kunstlehre fußt auf der Literaturgeschichte. Die Pädagogik freilich als weltliche Lehre von der Leitung heranwachsender Seelen ist nicht ausschließlich durch die Psychologie als tatsächliche Seelenkunde bestimmt, sondern holt sich ihre Sätze zum Teil aus einer anderen Sphäre der Wissenschaft, von der Ethik und ihren Normen her.[1]) Und überhaupt sollen die gesamten hier genannten „angewandten" Wissenschaften nicht so dargestellt werden, als ob ihre Sätze einfache, selbstverständliche Folgerungen und Anwendungen nur jeweils aus einer der genannten theoretischen Wissenschaften seien. Eine jede Wissenschaft ist ein System von Sätzen, die mit freier schöpferischer Tat von dem Geiste des betreffenden Wissenschaftlers aus verschiedenen Elementen zusammengebracht, gestaltet und geprägt werden, mit der Verhältnissetzung zwischen theoretischen und

1) Ich verweise hier in aller Kürze auf das neue Buch von Rudolf Lehmann: Das doppelte Ziel der Erziehung, Grundzüge einer pädagogischen Theorie. Berlin Weidmann 1925.

Digitized by Google

„angewandten" Wissenschaften können und sollen die letzteren nicht erschöpfend charakterisiert sein. Wohl aber gehört zur vollen Erkenntnis und Charakteristik der Gesamtheit der theoretischen Wissenschaften von der gesamtmenschlichen Seelenkunde auch die Bezugnahme auf diese praktisch-angewandten dazu, und daher mußten sie hier wenigstens kurz erwähnt werden.

Auch vom vorwiegend theoretischen Gesichtspunkte aus angesehen ist eben das ganze System der gesamtmenschlich-historischen Seelenwissenschaften gewissermaßen zweistöckig, im unteren Stockwerk theoretisch, im oberen praktisch. Man kann deswegen nicht sagen, daß das obere Stockwerk das eigentliche Erkenntnisziel sei und erst der praktische Zweck die theoretischen Studien rechtfertige. Das schon darum nicht, weil viele Geister schon allein das theoretische Studium als Selbstzweck empfinden und darin aufgehen, und weil viele Erkenntnisse nur von solchen Geistern als Selbstzweck gewonnen werden können; durch die voreilige und von vornherein grundsätzliche Einführung eines praktischen Erkenntniszwecks wird vielfach die Erkenntnis selbst vereitelt und abgelenkt. Aber man braucht auch nicht künstlich das obere Stockwerk von dem unteren abzuschneiden und seine Daseinsberechtigung zu leugnen. Wie es ein System der angewandten Naturwissenschaften (in Technik u. s. w.) neben den theoretischen gibt, wie die angewandte Körperkunde und Heilpflege (Medizin) neben dem theoretischen Studium der Lebensvorgänge steht, so kann es angewandte Wissenschaften der Lenkung und Beeinflussung des gesamtmenschlichen Lebens zu seiner weiseren und rationaleren Gestaltung geben.

Die Ziele sind groß und erhaben, das theoretische wie das praktische; für Geister beider Arten gibt es Arbeit genug, für die Jahrhunderte und mehr. Es ist nur erforderlich, daß wir die Ziele in der Entwicklung sehen, daß wir sie theoretisch zu erfassen und uns ihnen praktisch zu nähern suchen. Das Buch von Breysig zeigt, neben vielem anderen, das Ringen unserer Gegenwart nach solchen neuen, großen, weitgesteckten Zielen. Diese Zeilen sollten nur ein Beitrag zur Klärung dieser Ziele, zur Besinnung über Wege sein, auf denen sie suchbar sind. Erst die Zeit und vielfache Arbeit der Geister, Mitäußerungen und Gegenäußerungen werden zeigen, wie diese (oder anders zu umschreibende) Ziele am besten zu benennen, wie ihnen näher

Digitized by Google

zu kommen ist, und nur sehr langsame und mühevolle Arbeit wird uns vielleicht und allmählich solchen Zukunftszielen tatsächlich näherbringen.

Alle in dieser Art Fühlenden und Eingestellten sollten sich als Mitarbeiter und Geistesverwandte begrüßen, und so begrüße ich die Arbeit und Gedankenrichtung von Breysig, auch wenn ich in Einzelheiten andere Meinungen habe. Wer das Fruchtbarere, Folgenreichere, zunächst Notwendigere sah, wird die zukünftige Arbeit zeigen; im Bewußtsein der Notwendigkeit zukünftiger Arbeit sollten sich alle zusammenfinden, die auf dem Erreichten nicht ausruhen und die geistige Lebendigkeit nicht erstarren lassen wollen.

Digitized by Google

Helmuth Plessner

DIE EINHEIT DER SINNE

Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes

404 S., geh. M. 7.50, Hlblein. M. 10.-

„Denn sein Problem hat vor ihm überhaupt noch niemand gesehen, geschweige zu lösen versucht. Es lautet nicht mehr: Wozu sind die Sinne da? sondern: Bildet die Gesamtheit der Sinne mit all ihren Eigentümlichkeiten irgendwie eine Einheit, ein geschlossenes Ganzes? Oder sind sie etwa nur eine zufällige Auswahl aus einer Reihe verschiedenster Möglichkeiten, wie das die Entdeckung uns ganz fremder Sinnesorgane an anderen Lebewesen nahelegte? Und wenn sie mehr sind, was für eine Funktion und Besonderheit hat dann jedes einzelne im Ganzen? Die Stellung dieser Frage ist Plessners bleibendes Verdienst." (Sozialist. Monatshefte)

Helmuth Plessner

GRENZEN DER GEMEINSCHAFT

Eine Kritik des sozialen Radikalismus

121 S., geh. M. 2.30, gebd. M. 4.-

„Diese „Kritik des sozialen Radikalismus" verdient zur Stunde ernste Beachtung, da sie sich wider weit verbreitete Stimmungen wendet und bloße Schwärmerei an Besinnung gemahnen möchte. Ihr Hauptwert ist ein praktischer: daß sie die vorbehaltlosen Gemeinschaftsfanatiker in dem Glauben erschüttert, die Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens seien lediglich Symptome des Verfalls, und Zivilisation müsse unter allen Umständen getilgt werden, wenn Gemeinschaft heraufwachen solle." (Frankfurter Zeitung)

Werner Gent

PHILOSOPHIE DES RAUMES UND DER ZEIT

Historische, kritische und analytische Untersuchungen von Aristoteles bis zum vorkritischen Kant (1768)

273 S., geh. M. 10.-

„Die Triebfeder des ganzen Unternehmens ist zu sehen in dem Streben nach umfassendem historischen Verständnis der durch die Raumzeitlehre Einsteins aufs neue aufgerührten Frage nach dem Wesen von Raum und Zeit und ihrer Stellung zu anderen philosophischen Problemen. Daß einer solchen Untersuchung aber doch auch ein Eigenleben innewohnt, wird jeder zugeben, dem es bekannt wird, daß ein ähnliches Vorhaben bisher in solchem Umfange nicht realisiert worden ist. Einmal angefangen wächst es über die tragenden Motive bald hinaus und gewinnt innere Selbständigkeit." (Philosoph. Monatsh. d. Kantstudien)

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

Digitized by Google

PHILOSOPHIE

DEUTSCHE LITERATUR

KUNST

ALTE DRUCKE

ANKAUF VERKAUF

★

Regelmäßig erscheinende Kataloge auf diesen Spezialgebieten meiner Firma werden auf Wunsch kostenlos zugesandt

FRIEDRICH COHEN

BUCHHANDLUNG UND ANTIQUARIAT

BONN AM RHEIN :: AM HOF 30

Gegründet 1829

Digitized by Google

Exfg cplt. binden

PHILOSOPHISCHER ANZEIGER

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ZUSAMMENARBEIT VON PHILOSOPHIE UND EINZELWISSENSCHAFT

in Verbindung mit

A. Baumgarten F. J. J. Buijtendijk E. R. Curtius
A. Grünbaum N. Hartmann
J. Hashagen M. Heidegger H. Heimsoeth G. Hübener
J. Kroll G. Misch G. Müller K. Reidemeister
K. Schneider V. v. Weizsäcker W. Worringer

herausgegeben von

HELMUTH PLESSNER

II. JAHRGANG II. HEFT

1927

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

Digitized by Google

INHALT

Hedwig Conrad-Martius, Bergzabern, Die Zeit . . . . . Seite 143
Paul Finsler, Zürich, und Hans Lipps, Göttingen, Diskussion über die Paradoxien der Mengenlehre . . . . . „ 183
W. Sesemann, Kowno, Zum Problem des reinen Wissens . . . . . „ 204
V. v. Weizsäcker, Heidelberg, Über medizinische Anthropologie . . . . . „ 263

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Frau Dr. Hedwig Conrad-Martius, Bergzabern, Eisbrünnelweg · Professor Dr. Finsler, Zürich, Schanzengasse 29 · Privatdozent Dr. Hans Lipps, Göttingen, Steinsgraben 28 · Professor W. Sesemann, Kowno, Universität. Professor Dr. V. von Weizsäcker, Heidelberg, Plöck 68

Mitteilungen der Schriftleitung: Manuskriptsendungen sind an den Herausgeber unter der Anschrift: Köln, Universität, einzusenden. Da der „Philosophische Anzeiger" sich die Pflege der Kritik und Diskussion zum Ziel setzt, kann er den üblichen Buchbesprechungen keinen Raum geben. Es wird daher gebeten, von der Einsendung unverlangter Veröffentlichungen abzusehen. Für unverlangt eingesandte Beiträge und Besprechungsstücke übernehmen die Schriftleitung und der Verlag keinerlei Gewähr. Rücksendung erfolgt nur gegen Beigabe des Portos in Briefmarken.

Mitteilungen des Verlages: Der „Philosophische Anzeiger" erscheint in Vierteljahrheften von je 7½ Bogen. Der Bezugspreis des Jahrganges (zu 4 Heften) beträgt M. 25.–. Das Einzelheft kostet M. 7,50. Der „Philosophische Anzeiger" ist zu beziehen in erster Linie von den ortsansässigen Buchhandlungen. Sollten für Bestellungen auf diesem Wege Schwierigkeiten entstehen, so sind sie an den Verlag Friedrich Cohen, Bonn, Am Hof 30 zu richten. Zahlungen sind in Reichsmark auf das Postscheckkonto des Verlages 108810 Köln zu leisten.

Für das dritte und vierte Heft sind u. a. vorgesehen: Max Scheler, Über Idealismus und Realismus · Hendrik J. Pos und Hermann Ammann, Diskussion über Probleme der Sprachphilosophie · Karl Löwith, Diltheys Abhandlung vom Ursprung des Glaubens an die Realität der Außenwelt · F. F. J. Buytendijk, Anschauungskriterien des Lebens · Hans R. von Salis, Universalhistorische Tendenzen in Deutschland und Frankreich.

Digitized by Google

DIE ZEIT.

Ontologisch-methaphysische Untersuchung[1])

Von HEDWIG CONRAD-MARTIUS (Bergzabern).

Einteilung.

1. Untersuchungsstufe: Vorläufige Kennzeichnung.
2. „ : Exakte ontologische Bestimmung.
3. „ : Verhältnis zwischen phänomenaler und ontischer Sachlage. Die Problematik.
4. „ : Ontologische Begründung.
5. „ : Ontologisch-metaphysische Erörterung.

1. Untersuchungsstufe: Vorläufige Kennzeichnung.

Die Zeit als formale Daseinskategorie wird der philosophischen Tradition nach mit dem Raum zusammengestellt. Raum und Zeit sind zwar ontisch nicht durchaus kommensurabel, aber die Zusammenstellung hat doch insofern einen sachlichen Sinn, als beide dem Existierenden die formale Möglichkeit geben, sich in dieser seiner Existenz zu konstituieren. Sie schaffen dem Existierenden den ihm formal nötigen „Daseinsraum", wobei der so angewendete Begriff „Raum" nun gerade das eigentümlich Gemeinsame der beiden Kategorien befaßt. Nicht alles Existierende

1) Die fehlende Bezugnahme auf historische und literarische Vergleichsstellen bedeutet nicht etwa eine Mißachtung derselben. Wir sind im Gegenteil überzeugt, daß das hier behandelte Gebiet ein im Laufe der philosophischen Forschung bis in unsere aktuelle Zeit so vielfach und oft im fruchtbarsten Sinne durchgepflügtes Ackerfeld darstellt, daß es einer eignen großen Arbeit bedürfte, um alle die möglichen Beziehungspunkte festzustellen. Und der historischen Seite des Problems auch nur einigermaßen sachlich gerecht zu werden. Dazu aber sind wir zur Zeit außer Stande. Der durch die ganze vorliegende Arbeit durchgehaltene spezifische (ontologische) Aspekt mag seinerseits auf die Problematik irgend ein spezifisch erhellendes Licht werfen. Nur deshalb wagen wir es, sie in dieser sachlichen Isolierung herauszugeben.

Digitized by Google

existiert räumlich, „braucht Raum" in der jetzt speziell genommenen Bedeutung des Wortes. Das ist von vorne herein klar. Wie aber steht es hier mit der Zeit? Gibt es einen Wesenssatz der Art: nichts Existierendes ohne Zeit? Oder: Dasein braucht Zeit? Wir wollen die Antwort auf diese Frage, die, wie sich herausstellen wird, mehrdeutig und komplex ist, verschieben. Die gesamten Analysen werden dazu dienen, sie zu klären. Wir wollen jetzt nur versuchen, uns zur Anschauung zu bringen, was am Existierenden – im Unterschied etwa zum Raum – die formale Kategorie „Zeit" nötig macht.

Ob „räumliche Breitung" oder nicht, das wird bestimmt durch die allgemeine formale Qualifikation des Existierenden. Ob sie nämlich jene wesenhaft in sich selbst transzendente (aus sich selbst herausgesetzte!) Artung hat, die unmittelbar zur formalen Konstitution des Raumes führt und die wir an anderer Stelle zu analysieren versucht haben.[1]) Zeit aber konstituiert sich nicht an einer Qualifikation des Existierenden, auch nicht an einer solchen allgemeinster und formalster Art. Die sachliche Möglichkeit des Satzes, daß kein Existierendes ohne Zeitexistenz (welcher Satz allerdings in der gemeinten absoluten Universalität, wie wir zu zeigen versuchen werden, durchaus anfechtbar ist) weist am deutlichsten auf das Eigentümliche dieser Sachlage hin. Mag das Daseiende, allerdings bestimmter relativer Geltung, beschaffen sein wie immer, daran hängt seine notwendige Bezogenheit auf die Zeit nicht. Woran aber? Nun, an dem Faktum dieser seiner Existenz selbst. Nicht, um zu sein, wie es ist, bedarf es der Zeit, sondern um zu sein! Nicht seine eigentümliche formale Beschaffenheit bedarf dieses bestimmt gearteten „Daseinsraumes", sondern sein Dasein selbst fordert ihn. Ohne diesen eigentümlichen Zeitraum könnte es sich überhaupt nicht konstituieren.

Gewöhnlich orientiert man sich zur Veranschaulichung zeitlicher Gegebenheit am Geschehen, an irgend einem faktischen Seinsablauf, an einer Veränderung oder Bewegung. Dabei bleibt aber leicht das Spezifische der Zeitkonstitution gerade verdeckt. Der Blick richtet sich auf das ablaufende Geschehen, nicht auf den Ablauf der Zeit. Viel klarer, weil unkompliziert, tritt das Eigentümliche zeitlicher Bestimmtheit

1) Vgl. Realontologie, 2. Kap., Jahrbuch f. Phil. u. phän. Forschung. Niemeyer, Halle.

Digitized by Google

heraus an einem Dauernden als solchen. Das Dauernde ist ja auch in der Zeit, ja es ist ohne Zeit unmöglich. Es bewegt sich zwar nicht in der Zeit, es verändert sich (als solches!) nicht in ihr, sondern es „ruht" in ihr. Aber gerade zu dieser seiner schlichten Daseinsruhe braucht es Zeit. Ohne Zeitraum wäre diese Ruhe unmöglich, wäre ihrer „Entfaltung" von vorne herein der Boden genommen.

Stellen wir uns also ein Ruhendes, Unbewegliches, Unverändertes schlechthin vor. Es kommt dabei selbstverständlich nicht darauf an, ob es de fakto ein schlechthin (auch nur zeitweise) Unveränderliches geben kann. In der Anschauung können wir es jedenfalls festhalten und wir werden sehen, daß es nicht seine eventuelle Veränderung ist, die die zeitliche Konstitution an ihm zur notwendigen Folge hat, sondern daß absolute Ruhe das Charakteristische der „Zeitlichkeit" nur um so prägnanter heraustreten läßt.

Zunächst sieht es vielleicht nicht so aus. Scheint nicht schon im Schweigen einer „ewigen" Eisregion die Zeit gleichsam „stille zu stehen"? Oder wieder: scheint sie nicht über das, was sich hier in seiner starren Unbewegtheit nur mit sich selbst beschlossen zeigt, gleichsam hinzugleiten, ohne es „fassen", ohne es mit sich mitnehmen zu können? Als entzöge sich dieses Ruhende ihrem flüchtigen Fuß! Aber kehren wir von Bildern zu dem Versuch exakter Anschauung zurück. Richten wir unsern Blick einmal geradewegs auf das Dauernde in seiner Dauer. Was macht dann seine Unbewegtheit aus? Daß es ist und ist und ist und weiter nichts. Daß nichts „vor sich geht" als eben nur das eine: daß es „ist". Ja, ist da noch etwas, das „vor sich geht"? Oder ist da garnichts, was an ihm Bewegung hätte, ist es ein Stillstand, ein absolutes „Halt"? Wir brauchen diese Frage nur zu stellen, um zu fühlen, wie sich die Existenz, das pure Dasein an ihm gleichsam „aufmacht", um sich vor unseren Augen zu retten. Oder wie nunmehr das Existierende selbst es uns entgegen hält: ich bin, ich war, ich werde sein. Ja – das ich bin, ich bin, ich bin verwandelt sich in jene Form, die nicht mehr Ruhe, sondern Bewegtheit, nicht mehr Stillstand, sondern einen Ablauf, ein Geschehen ausdrückt. Es ist ja so, daß uns ein solches Dauerndes seine Existenz, in der es steht und beharrt, nicht auf einmal entgegen werfen kann! Und zwar deshalb nicht, weil es diese seine Existenz nicht „gesammelt" bei sich hat, nicht „in eins" besitzt! Es kann nur hinweisen auf ein Verschwun-

Digitized by Google

denes zurück, auf ein Kommendes vorwärts. „So wie du mich jetzt siehst, war ich, so werde ich sein."

Aber stehen wir etwas still. Ist es doch etwa nur so, daß wir, die das Dauernde in seiner bleibenden Existenz anschauen und fassen wollen, daß nur wir diese seine bleibende Existenz nicht „in eins" fassen, nicht „gesammelt" begreifen können? Das die Gebundenheit an das Momentane in unserer subjektiven Auffassungsfähigkeit begründet ist, nicht aber in der Daseinsweise des Dauernden selbst? Wenn wir eine Anschauung besäßen, die auf einmal Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft umfassen könnte, wäre es dann nicht anders? Würde dann nicht unser Blick ebenso bleibend auf dem „es ist" ruhen können, wie dieses Seiende selber ruhend und bleibend „ist"? Wäre dann noch Zeit, wäre dann noch ein Dahingehendes und Kommendes? Wäre dann nicht einfach dieses: es ist? Hier scheint uns schon der Atem der Ewigkeit zu streifen. Und das war es auch, was bei der oberflächlichen Betrachtung den Anschein erweckte, als ob sich dieses Phänomen bleibender Daseinsruhe zeitlicher Bestimmtheit überhaupt entzöge. Aber dieser Schein von Ewigkeit ist wirklich ein bloßer Schein oder Anschein. Dahinter tut sich bei näherem Zusehen der ganze Abgrund zeitlicher Flüchtigkeit und Hinfälligkeit auf. Im Verlauf der Analysen wird es von Stufe zu Stufe deutlicher heraustreten, daß es bei dem bleibt, was präzisiert wurde: daß an dem Existierenden selber sein „ich bin" ein „ich war und ich werde sein" ist. Nicht deshalb können wir seine Existenz nicht „in eins" fassen, weil uns das unbegrenzte Blickfeld fehlte, sondern weil das Dauernde als Dauerndes seine Existenz prinzipiell nicht gesammelt bei sich hat.

Aber hängt nicht wiederum die Unmöglichkeit, dieses „quasi" ewige Sein in seiner ihm eignen konstanten Daseinsbreite wirklich zu „haben", an dem ganz bestimmten objektiven Punkt, daß es ein infinites Sein, ein vorwärts und rückwärts in die Unendlichkeit laufendes ist? Wir müssen dabei natürlich seine Dauer auch wirklich als unbegrenzte voraussetzen. Es bestünde eine wesenhafte Unmöglichkeit, das, was an sich selbst ins Grenzenlose verläuft, in bestimmte Blickgrenzen zu nehmen. Nicht das an sich selbst Flüchtige dieser Existenzweise, die ja im Gegenteil eine bleibende und dauernde ist, würde uns aus der Ruhe in ihr fortweisen, sondern diese eigentümliche objektive Unmessbarkeit. Es „verliert" sich einfach in seiner Existenz – wie

Digitized by Google

sollten wir es umschließen können! Und ist nicht gerade mit dieser nicht faßbaren Grenzenlosigkeit doch wieder der „Abgrund" der Ewigkeit berührt? Handelt es sich nicht darum, daß wir in seltsamer geistiger Hybris das umfangen wollen, was sich uns ewig entzieht?

Der Punkt, an dem wir stehen, ist einer jener Wende- und Kreuzpunkte, von denen die Wege ebenso gut in die Region wahrer Absolutheit und Ewigkeit laufen wie auch in die einer durchaus nur scheinbaren, im Grunde aber hohlen und nichtigen „Ewigkeit", welcher Schein (und das ist das endgültig Fatale) überhaupt nur möglich ist dadurch, daß gerade der polare Gegensatz zum wahren Absoluten – das ganz Leere und ganz Flüchtige, diese seine formale Unbeschwertheit gleichsam benützend und vorschiebend – das Absolute nachahmt.

Wenn das Dauernde als Dauerndes nur wegen der faktischen Unbegrenztheit seines Daseins existenzmäßig nicht „in eins" zu fassen wäre, so brauchten wir dieses Dasein nur vorwärts und rückwärts zu begrenzen, um endgültig zur Ruhe zu kommen. Aber so gering wir uns auch die Dauer des Dauernden vorstellen mögen, immer bleibt dieses eigentümliche „Fortweisen" von dem aktuellen Gegenwartpunkt in eine verlorene Vergangenheit und in eine erst kommende Zukunft. Immer besteht die formale Möglichkeit einer grenzenlosen Existenz. Diese Möglichkeit aber hängt doch offenbar an der prinzipiellen Unruhe der Gegenwart, in der das Dasein nie als ganzes beschlossen liegt.

Es ist nicht so, daß sich die Existenz eines unendlich Dauernden erst an jenen dunklen Grenzen verliert, an denen wir uns vergeblich bemühen, dem immer weiter entweichenden nachzueilen (und so ad infinitum), sondern das grenzenlose Entweichen ist ja nur sachliche Consequenz des Tatbestandes, daß das so Existierende nie – auch nicht einen „Moment" – in seinem Sein wirklich ruht! Hier schon, in der Gegenwart setzt das Entweichen und Verlieren ein; wie sollte eine so geartete Existenz sich je in sich selbst einfangen lassen.

Was ist es denn nun eigentlich, das diese ganze Existenzweise so außerordentlich merkwürdig macht? Ein Dauerndes! Ja, wie denn dauert es? Es „ist" – aber liegt nicht in der immerwährend drohenden Möglichkeit, daß der aktuelle Existenzpunkt der letzte ist, die ganze sachliche Problematik? Diese Möglichkeit – das

Digitized by Google

Gegenstück zu jener Möglichkeit, daß es auch unbegrenzt dauern kann! – weist unmittelbar zurück auf die zentrale und nun endlich festzuhaltende Tatsache, daß ein zeitlich Existierendes seine Existenz nicht endgültig „besitzen" kann, sondern auf die „Erwartung" ihrer unablässig angewiesen ist. Es „hat" sein Dasein, aber dieses „Haben" grenzt unaufhebbar an die formale Leere des möglichen Nichthabens. Und dürfte es nun wenigstens so sein, daß das Existierende das einmal in sein „Haben" gegebene Dasein ansammeln könnte als gesicherten Daseinsbesitz! Aber sobald wir die Frage stellen, ob es ein solches über das „gerade Haben" hinausliegendes Über- oder Zurückgreifen in einen angesammelten Existenzbesitz gibt, tut sich dieselbe Leere auf. Auch rückwärtig kann es sich seiner Existenz nicht unmittelbar versichern. Kein „Haben" von Existenz wird zu einem Haben, sondern die „gehabte" Existenz ist unmittelbar auch eine solche, die nicht im Besitzbereich des so Existierenden liegt. Was bedeutet es für das Existierende selbst, daß es immer gewesen ist? In seiner Existenz auf sich selbst bezogen liegt es der formalen Sachlage nach nicht anders, als ob es eben jetzt „anfinge" zu sein.

Aber wir müssen noch näher treten. Unsere bisherige Formulierung könnte mit einem gewißen Recht dem Vorwurf Raum geben, wir würden das Wesen der Zeitlichkeit mit an sich selbst schon zeitlichen Bestimmungen zu fassen versuchen, uns also in einem circulus vitiosus bewegen. Solange wir die Sache noch so sehen, als ob das faktisch vollzogene „Haben" der Existenz (in der Tat „existiert" es ja) in sich selbst ein solches im prägnanten Sinne zwar ist und sich nur eben „unaufhörlich" in ein Nichtmehr-Haben rückwärtig verwandele, resp. ihm vorwärtig ausgesetzt sei, kommen wir aus dem sachlichen Zwang, zeitliche Bestimmungen benützen zu müssen, nicht heraus. In der Art dieses „Habens" selbst muß sich schon das ausweisen, was sich dann als zeitliche Bestimmtheit konsequenterweise konstituieren wird.

Wie begründet sich denn sachlich-wesenhaft diese eigentümliche Unerreichbarkeit der eignen Existenz durch das Existierende? Es ist ja in der sachlichen Wurzel nicht Zweierlei: das Noch-nicht-Haben und Nicht-mehr-Haben. Diese formalen Bestimmtheiten konstituieren sich erst als Möglichkeit, dann allerdings auch als Notwendigkeit, wenn wir über die direkte und unmittelbare Beziehung des Existierenden zu seiner Existenz (nun als aktuelle faktische Habe) hinausschweifen zu dem, was

Digitized by Google

nicht mehr oder noch nicht aktuelle Habe ist. Was aber sehen wir, wenn wir uns einmal wirklich auf diese aktuelle Existenzhabe selbst konzentrieren? Wir sagten es schon einmal: ein „Haben", das auch an sich selbst kein Haben ist. Eine Existenz, die dem Existierenden wesenhaft äußerlich bleibt. Die da, wo es sie „hat" oder sofern es sie „hat", doch nicht in es hineinreicht oder mit ihr verwächst, so daß es ihrer wahrhaft inne würde. Das zeitlich Existierende kann sich mit seiner Existenz nicht zusammenschließen; denn diese kommt schon garnicht in dem Sinne „in es hinein", daß es ihrer überhaupt habhaft werden könnte. Ja, wie dann? Sie wächst ihr ja in der Tat zu; aber dieses Zuwachsen ist ein zugleich an sich selbst Nichtzuwachsen. Die Existenz wird ihr ja „zuerteilt", aber in dem „Zuerteilen" bleibt sie ihr zugleich entzogen. Die Existenz nimmt das Existierende in Beschlag, aber mit dem ganz bestimmten: so weit (nicht zeitlich, sondern besitzmäßig sachlich verstanden) und nicht weiter! Wie die Tangente den Kreis immer nur in einem Punkt berührt, so wird hier die Existenz berührt, ohne daß eine wesenhafte Einigung stattfinden könnte.[1])

Wenn wir davon sprachen, daß die Existenz in das so Existierende nicht hineingelange, daß sie ihr prinzipiell äußerlich bleibe, so könnte das Mißverständnis entstehen, als wenn wir von einem „Inneren" und „Äußeren" in irgend einem äußerlich scheidbaren Sinne sprächen. Indeß verbietet schon der Blick auf den wesenhaften „Träger" der Existenz, auf das „Was" der Existenzprädikation solche äußerlich banale, solche naturalistische Interprätation. Wir müssen hier an Analysen der Real-

1) Wir können im Prinzipiellen hier nur wiederholen, was schon oft gesagt worden ist. Man muß versuchen zu sehen, was bedeutet werden soll. Es handelt sich um eine dieser letzten Gegebenheiten, die man nur durch Umschreibungen und bildliche Wendungen zu Gesicht bringen, ins Gesichtsfeld rücken kann, aber nicht weiter. Wer diese bildlichen Wendungen begrifflich und definitorisch „ernst" nimmt, statt sie als in sich selbst ungewichtige Wegweiser zu benutzen zu dem Einen hin, was sich dann eben nicht mehr sagen, sondern nur noch sehen läßt, der hat es leicht, auch jetzt noch auf sachliche Zirkel oder dergleichen hinzuweisen. Aber er wird naturgemäß den springenden Punkt verfehlen. Er wird vor lauter Sachlichkeit die Sache nicht sehen und begreifen können; er wird vor lauter Bedacht auf Genauigkeit und sachlicher Angst vor dem Vagen das entscheidend Exakte, das sich eben in all den Vagen herauskristallisieren möchte, verfehlen. Denn es ist wesenhaft unmöglich, letzte Gegebenheiten, wenn man sie wirklich selbst finden will und nicht etwas Anderes, anders als durch das Vage hindurch zu Gesicht zu bringen.

Digitized by Google

ontologie (vgl. Anm. 1, S. 144) anknüpfen. Dort ist der Versuch gemacht worden, das Eigentümliche der Realitätssetzung überhaupt herauszustellen. Es handelte sich darum zu zeigen, daß man wesenhaft nur da von Realitätssetzung, von Existierendem und Existenz sprechen könne, wo die betreffende Entität die sie essentiell bestimmende Washeit wirklich „trägt", wo sie zum Hypokeimenon ihrer eigenen Washeit wird und sich mit derselben wahrhaft „bekleidet" oder „ausgestattet" zeigt, insofern diese zur „leibhaften" oder zur „substanziellen" Darstellung an ihr kommt. Dies war eine Bestimmung in absoluter Wesensallgemeinheit: keine Realität, die sich dieser formalen Wesensbestimmtheit entziehen könnte, sie mag Gott heißen oder Stein.

Wenn es um die Frage zeitlicher Existenz geht, so kann nur ein wahrhaft Existierendes, eine Realentität in dem prägnant gefaßten Sinne in Betracht kommen. Ideales Sein ist überhaupt nicht realiter setzbar; damit ist es jenseits von Zeit oder nicht Zeit. Eine Realität ist als solche mit sich selbst „beschenkt" und damit ist sie eben leibhaft „gesetzt". Die Form aber nun dieser Beschenkung und damit der ganzen Setzung ist bei dem zeitlich Existierenden eine ganz bestimmte, eine spezifische. Es gilt allerdings, gerade an dieser Stelle sehr genau hinzusehen. Abgesehen noch von dem „Was" der Beschenkung, von ihrem Inhalt (ob es ein „Solches" oder ein „Solches" ist, das in der leibhaften Setzung zur realen Konstitution kommt, Gott oder Stein oder Farbe oder Halluzination), ist an der Form der Beschenkung oder Aufladung oder Setzung selber noch deren mögliche verschiedene qualitative Beschaffenheit und deren spezifische formale Beschaffenheit oder Eigentümlichkeit zu unterscheiden. Weitere eingehende Analysen der früheren Arbeit (vgl. Anm. 1) zeigten, daß eine ganz bestimmte qualitative Beschaffenheit in der Form einer solchen Realitätssetzung zu dem spezifischen materiellen oder raumerfüllenden Sein führt. Ebenso führt nun eine bestimmte formale Beschaffenheit in der Form solcher Realitätssetzung zu deren notwendig zeitlicher Konstitution oder zur Konstitution in der Form eines zeitlich Dauernden.

Auf die Art und Weise also, wie die Realentität, ihre eigene Washeit leibhaft besitzend und damit selber leibhaft (realiter) „gesetzt" oder „aufgerichtet", formal in diesem ihrem „Besitz" oder in dieser ihrer „Setzung" darinsteht, kommt es an. Wenn wir oben davon sprachen, daß es sich um die eigentümliche Art handelt, wie

Digitized by Google

das Existierende diese seine Existenz hat oder besitzt, so ist das nichts anderes. Denn indem eine Realentität als sich selber besitzende oder mit sich selber substanziell beschenkte konstituiert ist, ist sie auch als realiter existierende konstituiert. Und die eigentümliche formale Art jener „Beschenkung" mit sich selbst macht als solche und in sich auch die eigentümliche formale Art ihrer Existenz aus, resp. die eigentümliche Art ihrer „Existenzhabe". Indem sie überhaupt als leibhafte aufgerichtet ist, ist sie als existierende aufgerichtet. Und sofern jenes substanzielle Darinstehen in ihrer eignen Washeit ein formaliter prinzipiell „äußerliches" ist, ist es darin und damit auch die Existensart selber. Denn jenes macht diese aus.

Wir sehen jetzt besser, daß von einer äußerlich-naturalistischen Interpretation jenes gebrauchten Gegensatzes von „innerlich" und „äußerlich" keine Rede sein kann, da es sich ja um rein formal-wesenhafte Konstitutionsverhältnisse handelt. Wir können das Gesagte auch noch etwas anders wenden. Indem eine Entität zum Hypokeimenon ihrer eigenen Washeit wird, „hat" sie „sich"; und indem sie „sich" hat, „hat" sie auch ihre Existenz. Wenn sie „sich" verliert oder nicht mehr hat, „hat" sie auch keine Existenz mehr, hat sie auch diese verloren oder sich aus dieser herausverloren. Nun sahen wir, daß bei einem zeitlich Existierenden immer die formal-wesenhafte Möglichkeit besteht, auch nicht zu existieren. Oder, wie wir uns jetzt auch ausdrücken können: die formal-wesenhafte Möglichkeit, ihrer eignen Leibhaftigkeit, ihrer Substantialität verlustig zu gehen. Hat sie sich in diesem Sinne leibhaft und substantialiter nicht mehr selbst, „ist" sie auch nicht mehr. Es besteht kein notwendiges („innerliches") Verhältnis zwischen ihr und ihrer eignen Washeit, sofern es sich um ihr substanzielles (nicht nur formal-qualitatives) Verhältnis zu dieser Washeit handelt. Ebenso oder vielmehr hiermit besteht auch kein notwendiges (inneres), sondern nur faktisches Verhältnis zwischen ihr und ihrer eignen Existenz.

Wir setzen also „inneres" und „äußeres" Verhältnis gleich mit formal notwendigem und nur faktischem oder, sagen wir, „gleichgültigem" Verhältnis? Ja, aber doch nur insofern, als jene Notwendigkeit und diese Gleichgültigkeit eine formale Folge der „Innerlichkeit" resp. „Äußerlichkeit" des Verhältnisses an und für sich ist. Wir sind also keineswegs der Verpflichtung enthoben, die gemeinte Innerlichkeit und Äußer-

Digitized by Google

lichkeit selbst zu charakterisieren. Die Gesamtheit der vorliegenden Analysen dreht sich auf einer neuen Stufe und unter immer neuen Aspekten um diesen einen Punkt. Aber, so fragen wir zunächst, gibt es denn überhaupt ein Existierendes, das seine Existenz als ein notwendiges und damit, wie wir uns ausdrücken, innerliches Requisit besitzt? Oder, um uns vorsichtiger auszudrücken: kann es – wesenhaft – ein so Existierendes geben? Wir stehen hier vor der philosophisch-metaphysischen Cardinalfrage, an die sich, wie bekannt, ein wesentlicher Teil der Problematik der Gottesbeweise anschließt. Wir werden bald sehen, daß sich die Frage nach dem Wesen zeitlicher Existenz endgültig nur von diesem absoluten Boden aus wirklich beleuchten läßt, resp. daß das eigentümliche Wesen zeitlicher Existenz erst in der Abhebung von dem ewiger Existenz wahrhaft herauszutreten vermag. Ja, was weit mehr bedeutet (und aus der Phänomenologie in die Metaphysik hinüberführt): daß die Zeit sachlich in der Ewigkeit wurzelt und ohne sie garnicht „sein" kann. Vorerst aber müssen wir unsern Blick wieder zurück auf das zeitliche Sein selbst konzentrieren, um gerade hier bis zu dem problematischen Punkt vorzustoßen, an dem sich die wesenhaft-sachliche Unhaltbarkeit zeitlicher Existenz, wenn seinsmäßig isoliert genommen als ein Abgrund vor uns auftut.

2. Stufe: Exakt ontologische Fassung.

Kehren wir zu unserm Anfangsbeispiel zurück: dem in der Zeit unveränderlich Dauernden. Was machte seine Existenz trotz seiner scheinbaren Ewigkeitsruhe so problematisch. Daß es sich mit und in dieser seiner Existenz immerwährend „verliert" und immerwährend auf ein neues „Empfangen" derselben angewiesen ist. Wir antworten zunächst: das gründet eben in der Zeit; das ist die selbstverständliche Folge der zeitlichen Konstitution. Immerwährend sinkt es zurück in die ablaufende Zeit und nimmt sich aus der kommenden. Es „war" schon vor Jahrtausenden. Aber was ist ihm das jetzt, jetzt! Gewiß, sofern seine Vergangenheit irgend welche Folgen für sein jetziges Sein besitzt (und es besitzt solche immer), läßt sich diese „Vergangenheit" an ihm nicht durchstreichen; kein Tag, keine Sekunde, kein Moment

Digitized by Google

kann in diesem Sinne verloren gehen. Aber das hebt jenen andern Tatbestand nicht auf, ja macht ihn um so krasser: daß dieses vergangene Sein nicht mehr in seiner faktischen „Reichweite" liegt, daß das Dauernde nicht mehr (realiter und leibhaft) dort hin kann. Wäre es ein geistiges Wesen, so bestünde die formale Möglichkeit der Erinnerung, der Vergegenwärtigung. Das ist ja tatsächlich so etwas wie ein „Hinkönnen". Man kann sich in die Vergangenheit zurück leben, als stünde man mit seinem leibhaften „Jetzt" nicht im Jetzt, sondern im Damals. Und man kann auch die Vergangenheit zu sich heranziehen, als wäre ihr „damals" nicht damals, sondern jetzt. Aber schon die Konjunktive deuten an, daß es sich hier wesenhaft nur um ein „als ob" handeln kann. Nur eben um eine Vergegenwärtigung, nicht um eine wiederum zur Gegenwart gemachte Vergangenheit. Nicht um ein substanzielles Hinreichen, sondern um ein nur „geistiges". Diese Unmöglichkeit des substanziellen Hinreichens bekundet sich in der wesenhaften Unmöglichkeit, in dieser Vergangenheit realiter etwas ändern zu können.

Aber schon diese Kennzeichnung und die aus ihr hervorgehende Frage ist charakterisiert durch Inexaktheit wegen oberflächlich naturalistischer Blickrichtung. Es ist ja schon absurd, die Frage des möglichen „Hinreichens" überhaupt zu stellen. Aber wohl verstanden: im letzten sachlichen Sinne ist sie keine Absurdität! Zeitliche Existenz an sich selbst und damit Unerreichbarkeit der eben anscheinend noch im Bereich liegenden Existenz ist keine Selbstverständlichkeit! Sondern es wird sich uns im Gegenteil die Tiefe des Problems erst dann aufreißen, wenn wir gesehen haben, wie merkwürdig der Tatbestand ist, daß das Seiende sein eignes Sein nicht so weit in der Hand hat, daß es dasselbe eben in der Hand hat und damit auch behält. Begreifen wir aber nun, daß dem in der Tat so ist, daß das zeitlich Existierende seine eigne Existenz, die es hat, unentwegt nicht hat, dann wird allerdings die Tatsache der Unerreichbarkeit des prinzipiell immer Verlorenen und prinzipiell nie bleibend Besessenen eine sachliche Selbstverständlichkeit.

Sofern wir nämlich von einem möglichen oder faktisch unmöglichen „Hinreichen" sprechen, stellen wir uns die Vergangenheit wie ein Gefäß vor, in dem das verflossene Sein doch noch „irgendwie" wenn auch aktuell unerreichbar zurückbleibt. Als wäre Zeit eine objektiv für sich setzbare, leere Form, einem Flußbett vergleichbar, in

Digitized by Google

dem das reale Sein unaufhaltsam aus der Zukunft kommend, an der Gegenwart vorbeieilend, in die Vergangenheit zurückströmt. Hier macht man Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu fixen und naturalistisch-mystischen Stationen in dem naturalistisch-mystischen Etwas „Zeit". Bei solcher Kennzeichnung handelt es sich wirklich nur um vage Bilder. [1])

Nein – das ist ja gerade der Punkt, auf den wir hinzielen und den es zu anschaulicher Exaktheit zu bringen gilt: dieses radikale Absinken in das Nichts der „Vergangenheit" ist so ernst, so eigentlich, so exakt zu nehmen, daß eher die anscheinend so gesicherte Gegenwartsexistenz über den allzu nah drohenden Abgründen von Vergangenheit und Zukunft mit ins Wanken gerät, als daß wir versucht sein dürften, auch das vergangene und zukünftige Sein noch in irgend einem Sinne auf die Basis der Existenz zu heben. Nicht hat das Vergangene den Charakter der Nicht-Existenz, weil es eben vergangen ist (das ist eine banale Selbstverständlichkeit, aber keine sachlich-wesenhafte Folge), sondern das Seiende verfällt diesem formalen Abgrund „Vergangenheit", weil es ein mit und unter seiner faktischen Existenz unentwegt Nicht-Existierendes ist. Der eigentümliche Tatbestand in sich selbst nicht gesicherter (man könnte fast sagen: nicht-existenter) Existenz ist die Voraussetzung; an ihr konstituiert sich als notwendige formale Folge Vergangenheit und Zukunft. Nicht aber ist Vergangenheit und Zukunft die Voraussetzung, die nun als ein fatales Schicksal das in sich selbst gesichert Gegenwärtige und damit voll Existente in die Nicht-Existenz hineinreißt.

So kehren wir also wieder zu dem einen Punkt zurück, auf den sachlich alles ankommt: die sich in dem konstanten Hinabsinken in die Vergangenheit ausdrückende „Hinfälligkeit" des zeitlich Gesetzten hat ihre ontische Wurzel in der Seinssetzung selbst, in der vollaktuellen Gegenwärtigkeit. Hier schon, in diesem einen einzigen Gegenwartspunkt muß alles gefunden werden, was konsequenterweise die formale in Vergangenheit und Zukunft eingespannte Dimension konstituiert. Hier liegt die ontische Geburtsstätte der Zeit. Wir haben ja schon durch verschiedenste

1) Inwiefern eine solche Kennzeichnung dennoch ihr zunächst rein phänomenales, dann aber auch auf letzter absoluter Ebene sachliches Recht hat, werden wir später sehen. Hier kommt es darauf an, die ontische Situation so rein und exakt wie möglich zu fassen.

Digitized by Google

Wendungen versucht, diese Sachlage auszudrücken: dem zeitlich Existenten ist seine Existenz nur „äußerlich". Indem es sie „hat", hat es sie doch nicht. Sein Existenzbesitz kann sich nur deshalb immerwährend in einen Nichtbesitz verkehren, weil schon der aktuelle Besitz selbst wie nur „auf Abbruch", weil er selbst ein nicht besessener Besitz ist. Aber es kommt jetzt darauf an, das erstmalig Illustrierte noch in andrer exakter Form zu Gesicht zu bekommen.

Wo liegt denn der Schnitt zwischen Vergangenheit und Zukunft? Daß es nur ein Schnitt ist, durch nichts weiter darstellbar als durch einen mathematischen Punkt, ist klar. Von diesem „Punkt" leben wir. Auf diesem „Punkt" ruht das Sein alles Existierenden überhaupt, soweit es eben zeitlich existiert. Wie ihn festhalten? Die gesicherte Daseinsbreite schwindet. Sie schwindet bis auf einen Rest, der wie ein „Nichts" ist. Und doch dürfen wir dieses „Nichts" nicht auslöschen. Auf ihm ruht die Existenz wirklich. Hier ist Existenz, hier ist Seinssetzung, unaufhebbar. Hier ist Daseinsaktualität. Wir müssen lernen, sie zum Stehen zu bringen. Ist das möglich? Ist nicht eben Gegenwart und damit Existenz das Verrauschende, das unaufhebbar Fließende? Was fließt denn eigentlich? Das Bewußtsein, doch in dieser gegebenen Existenz ruhen zu können, das Bewußtsein einer doch vorhandenen „Daseinsbreite" hat irgendwo ihr phänomenales und damit sachliches Recht. Als wäre es doch in irgend einem Betracht künstlich, sich von den Abgründen rechts und links dahinreißen zu lassen. Doch irgendwie nur „spekulativ"! Aber blicken wir auf die Zeitdimension selbst, so läßt sich die Sache nicht umgehen: die aktuelle Existenz schrumpft in eine bloße Berührung mit dem Sein zusammen, eine Berührung mit ihr in einem einzigen Punkt. Kaum berührt, versinkt sie. Oder ist das falsch ausgedrückt? Können wir nicht diese punktuelle Berührung – und als solche müssen wir sie festhalten – doch festhalten. Sie selbst versinkt ja gerade nicht, sondern bleibt. Soweit reale Existenz, soweit auch bleibend punktuelle Berührung mit dem realen Sein. Dieser Gegenwartspunkt ist ein andauernder, ein fixer, fast möchte man sagen, ein stabiler. Was fließt und bewegt sich denn eigentlich?

Aber ist es denn nicht nur deshalb überhaupt möglich, von punktueller Berührung zu sprechen, weil der Jetztpunkt unaufhörlich in die Vergangenheit rückt und sich aus der Zukunft neu nimmt? Weil er gerade ein unaufhaltsam vorübergehen-

Digitized by Google

der ist? Wie können wir versuchen wollen, ihn zum Stehen zu bringen! Wie können wir fragen, was denn eigentlich fließt! Denken wir an die den Kreis berührende Tangente. Und setzen wir die Tangente in Bewegung, indem wir sie durch diesen einen bleibenden Punkt hindurch den Kreis passieren lassen. Gerade so liegt das Existierende der Existenz an! Inwiefern sie nur „punktuell berührend"? Weil das Existierende mit und in der Zeit an der Existenz vorübereilt, sich in Bezug auf sie in kontinuierlicher Bewegung befindet – wie die den Kreis passierende Tangente? Nein: dieses Passieren in einem Punkt ist nicht die Voraussetzung für das Faktum nur punktueller Berührung, sondern eine mögliche Folge derselben. Nicht deshalb berührt, um auf unsere Illustration zu blicken, die Tangente den Kreis immer nur punktuell, weil sie an ihm vorbei zu gleiten gezwungen ist; sondern sie kann an ihm nur in immer punktueller Berührung vorbeigleiten, weil diese Art der Berührungsgemeinschaft mit dem Kreis die der Tangente einzig mögliche ist! Sie kann mit dem Kreis, wenn überhaupt, nur in punktuelle Gemeinschaft treten (sei es an ihm ruhend oder ihn passierend) – solange sie sich nämlich als solche notwendig außerhalb seiner befindet.

Die Anwendung ist unmittelbar. Nicht deshalb ist die Gemeinschaft des Existierenden mit der Existenz eine immer nur punktuelle, weil das Existierende in und mit der Zeit an der Existenz vorüber zu passieren gezwungen ist (woher diese Notwendigkeit des Passierens kommt und damit die Konstitution der Zeit an sich selbst, werden wir sehen); sondern das Existierende ist gezwungen, die Existenz in immer nur punktueller Berührung zu passieren, weil es nicht anders als in punktueller Berührung mit der Existenz in Gemeinschaft treten kann. Und wir haben mit jener Illustration zugleich den ontischen „Grund" mitgefaßt, weshalb und inwiefern dem so sein muß. Die Tangente bleibt als Tangente notwendig außerhalb des Kreises; sie ist ihm wesenhaft transzendent. Diese wesenhafte Transzendenz drückt sich in der wesenhaft nur punktuellen gegenseitigen Berührbarkeit aus. Sie können nicht mehr miteinander gemeinsam haben als nur einen Punkt. Genau hier liegt die ontische Einsicht, auf die wir hinzielen. Das zeitlich Existierende vermag seiner gegebenen ontischen Konstitution nach mit der Existenz nicht mehr gemeinsam zu haben als nur einen „Punkt". Im Blick auf die ontische „Ursache" ausgedrückt: es ist

Digitized by Google

ihr ebenso transzendent (nicht mehr und nicht weniger) wie die Tangente dem Kreis. Dies ist ein konstitutionell ontisches Faktum, das der zeitlichen Setzung zu Grunde liegt, nicht auf ihr beruht.

Was wir hier als wesenhaft punktuelle Berührungsexistenz fixieren wollen, sich begründend in jener eigentümlichen „Transzendenz", ist, wie man sofort sehen wird, wiederum nichts anderes als jene Situation, der wir in immer neuen Wendungen schon im ersten Abschnitt der Analysen nachgingen. Aber es wird uns, was von außerordentlicher Wichtigkeit ist, jetzt leichter werden, den Blick an der ontisch maßgebenden Stelle festzuhalten, um an dieser Stelle Zeit und zeitliche Setzung allererst sich konstituieren zu lassen – anstatt mit dem Blick von vorne in die Zeit abzugleiten. Die punktuelle Berührung ist ein (ontisch-konstitutionelles) Faktum, das als solches einfach besteht und mit „fließender Zeit" oder dergleichen an sich selbst noch nichts zu tun hat.

Versuchen wir mit dieser gewonnenen direkten Blickrichtung jetzt noch einmal in der Anschauung festzuhalten, was zwischen Existierendem und Existenz wesenhaft nur „punktuelle Berührung" auf Grund wesenhafter Transzendenz besagt. Wenn wir im ersten Abschnitt sagten, daß es sich um eine „Habe" handele, die eigentlich keine Habe, um einen Besitz, der kein Besitz sei, so ist das nunmehr ganz eigentlich zu nehmen. Und zwar unter vorläufiger Abstraktion von allem „Versinken" der Existenz in die Vergangenheit oder aller Existenzerwartung aus der Zukunft. Unter Konzentration auf die Stelle der faktischen aktuellen Existenz. Wir müssen sagen, daß hier „Geben" und „Nehmen" prinzipiell in Eins gesetzt ist. Das Gegebene (die Existenz) ist als solches ein Genommenes. Nicht ein „wieder" Genommenes, als handele es sich um zwei Akte, die aufeinander folgen – mögen sie als noch so nahe, ja in „Continuität" aufeinander folgend gedacht werden. Nein, da wäre Zeit schon wieder vorausgesetzt. Das Gegebene selbst ist als Gegebenes ein Genommenes. Die Existenzsetzung bleibt selbst und als solche im Nichts. Sie kommt vom Nichts, das gesetzte Sein vom Nichtsein nicht los. Es bleibt bei einem Hangen zwischen Nichtsein und Sein. Die Existenz nimmt das so Gesetzte nicht wahrhaft auf, obwohl es von der Nichtexistenz entlassen ist; aber ebensowohl nimmt es die Existenz auf, obwohl es von der Nichtexistenz nicht wahrhaft entlassen ist. Das Sei-

Digitized by Google

ende bleibt formal konstitutiv an der Grenze zwischen Sein und Nichtsein. Eine wesenhaft unzeitige Geburt. Dem Abgrund des Nichts entsteigend, aber ihm unaufhebbar in diesem Entsteigen verfallen. Der Realität anhängend, aber von ihr in diesem Anhängen zurückgestoßen.

Wiederum ist hier eine naturalistische Mißdeutung möglich. Bei den Ausdrücken „unzeitige Geburt" und „Hangen zwischen Sein und Nichtsein" könnte man an etwas nur eben nicht zur wirklichen „Ausgeburt" (Aktualität seiner selbst) Gelangendes denken. An ein Etwas, das aus der Anlage oder Potenz zur Entfaltung drängt, aber nun nicht wirklich heraus kann. An ein Stehenbleiben auf der Grenze zwischen Potenzialität und Aktualität im Entwicklungssinne! Aber es ist ja selbstverständlich, daß eine solche Sachlage nur in der Zeit möglich ist, sie voraussetzend. Daß es sich dabei nicht um eine ontisch-konstitutive Grundlage, sondern schon um ein diese Grundlage konstitutiv bereits einschließendes Verhältnis handelt. Es ist auch bei dieser mißdeutenden Interpretation schon wieder das „Ja" der Existenzsetzung und das „Nein" auseinandergenommen – in der Weise des potenziellen „Ja" und des aktuellen „Nein". Das Betreffende ist auf dem Wege zum Heraustreten in die Aktualität, aber es „kann" nicht. Es bleibt auf diesem Wege hängen. Das aber setzt Zeit voraus. Wir dagegen sprechen von einer Sachlage, in der das Ja und Nein der Existenzsetzung im absolut exakten Sinne in eins zu setzen ist! In der das Ja das Nein ist und das Nein das Ja!

Jener sich nicht vollziehende – als solcher andauernde und damit eben schon als zeitlich charakterisierte – Übergang von Potenzialität und Aktualität ist sogar besonders geeignet, um die ontische Sachlage, die wir zu charakterisieren im Begriff stehen, zur schärfsten Abhebung zu bringen. In der puren Existenzsetzung als solcher handelt es sich so wenig um einen Übergang (wenn auch stehen bleibenden!) von Potenzialität zu Aktualität, daß es gerade zu dem Spezifischen der Sachlage gehört, alles Potenzielle radikal auszuschalten und eine Aktualität in so pointiertem Sinne zu etablieren, daß sie in sich selbst an das radikale Nichtsein grenzt. Wäre irgend ein „Raum" oder eine sachliche Möglichkeit vorhanden für einen „Übergang" aus dem Nichtsein zum Sein oder umgekehrt, so fiele gerade die prinzipielle Schärfe der Sachlage dahin. Nicht weil es um einen Mangel an Aktua-

Digitized by Google

lität geht, ist man genötigt von der direkten Vereinigung des Ja und des Nein im Existenzsinne zu reden, sondern weil es um die, wenn wir so sagen dürfen, „nackte" Aktualität geht. Jeden möglichen Rückhaltes gleichsam an einem potentiellen „noch Nicht" oder „nicht Mehr" entbehrend, in das es sich zurückziehen oder bergen könnte, ist es gerade wegen der dem Nichtsein unmittelbar (in sich selbst) entrissenen Schärfe der Aktualität diesem Nichtsein konstitutiv und durch und durch ausgesetzt. Es ist „Sein im Nichtsein" so sehr auf des Messers Schneide, daß es in sich keinen möglichen Bestand hat. Es ist Aktualität schlechthin.

Die vorige Kennzeichnung dürfte dem, der die Sache schon einigermaßen im Auge hat, eine entscheidende Beleuchtung geben. Sie ist aber weniger hinführend. Und wurde an dieser Stelle nur veranlaßt durch jene mögliche naturalistische Mißdeutung. Kehren wir zu unserm gradlinigen Weg zurück. Die aktuelle Gegenwärtigkeit in der Zeit ist ein sachliches Paradox. Als solches muß es gefaßt und festgehalten werden. Es ist eine Seinssetzung, die in sich als solche aufgehoben ist, weil sie das Nichtsein in sich prinzipiell nicht überwinden kann. Das so Existierende steht konstitutionell, was seine Existenz betrifft, auf des „Messers Schneide". Da es diese seine Existenz in keinem Sinne in sich aufzunehmen vermag, bleibt dieselbe eine – wiederum ontisch-konstitutionell – nur gerade „zugemessene". Man muß hier verstehen: diese Seinszugemesssenheit kann – als ontisch konstitutionelle – in keinen (auch nur momentanen) Besitz übergehen, wie es die selbstverständliche sachliche Folge irgend einer Zumessung im naturalistischen Verstande ist. So vorhandene Existenz ist die „zugemessene" schlechthin. Sie steht in der Zugemessenheit. Und damit in der prinzipiellen Transzendenz zu dem, was ihr zugemessen ist (am Sein!), an dem sie doch insofern wahrhaftigen Anteil hat, als eben die Zugemessenheit selbst faktisch besteht. Es gibt in der Tat keine bessere Illustration als jenes räumliche Bild von der den Kreis wesenhaft nur in einem Punkt berührenden Tangente. Denn auch diese geometrische Situation ist eine Paradoxie: eine Teilhabe, die keine Teilhabe ist und dennoch eine ist. Aber in nackter Pointiertheit ruht.

Auf der dritten Stufe dieser Untersuchungen werden wir zu einer eigentlichen ontischen Grundlegung dieses paradoxen Verhältnisses kommen. Dort wird der ontische „Nerv" der Sachlage erst wirklich bloß gelegt werden. Noch haben wir

Digitized by Google

aber durchaus keine Anschauung davon gewonnen, wie nun in diesem Grundphänomen die faktisch gegebene Zeit darinsteht, resp. sich in ihm ontisch konstituiert. Diese Blickrichtung, die wir bisher vermieden haben und vermeiden mußten, wird uns zugleich das ontische Zentrum selbst mehr und mehr erhellen und befestigen.

Wir müssen es exakt festhalten, daß die punktuelle Existenzberührung ein ontisches Faktum ist und als solches solange an dem in ihm Konstituierten besteht als dieses Konstituierte selbst besteht, resp. Existenz hat. Sehen wir auf ein über eine bestimmte Zeitstrecke hin Dauerndes, so steht dieses Dauernde in der punktuellen Existenzberührung, solange es dauert. Denn seine Existenzart ist ontisch-konstitutionell eine solche punktueller Existenzberührung. In diesem Aspekt gesehen, ist dieses ontische Moment das Bleibende! Es ist der Faktor, durch den das Dauernde zur bleibenden Ruhe im Sein faktisch gelangt. Wir legen dann die gesamte Seinserstreckung des Dauernden gleichsam auf eine Ebene, fassen seine Vergangenheit und Zukunft mit seiner Gegenwart als die ihm faktisch eigne persönliche „Daseinsbreite" zusammen. In dieser Daseinsbreite steht es; in dieser Daseinsbreite hat es faktische und aktuelle Existenz; in dieser Daseinsbreite liegt es der Existenz faktisch an und hat Teil an ihr. In dieser Daseinsbreite ist es nun aber auch konstitutionell in nur punktueller Existenzberührung gesetzt. Und damit kommen wir zu der Sachlage, an der sich die Grundparadoxie im Faktischen ausweist und ins hellste Licht gesetzt wird.

Punktuelle Berührungsexistenz ist eine solche, die „Daseinsbreite" – auch minimalster Art – wesenhaft ausschließt. Es liegt in dieser Existenz ja, daß an seiner Wurzel selbst ein Nein ist, keine Möglichkeit eines wesenhaften (immanenten) Seinsbesitzes. Was ist aber im Grunde – sachlich genommen – die faktische Seinserstreckung eines Dauernden? Sein faktischer Seinsbesitz! Das Ganze an Existenz, indem es stehen kann! Das gesamte, ihm „persönlich" eigne und zustehende Daseinsgut! Oder, wie wir auch sagen können, seine faktische Gegenwart! Diese seine Daseinserstreckung ist seine „Gegenwart", sofern sie eben die faktische Teilhabe an der Existenz darstellt. Aber – und nun kommt die Umkehrung – dieses faktische Daseinsgut, diese persönliche Existenzteilhabe in ihrer Ganzheit bleibt an dem Dauernden etwas prinzipiell „Ideales"! Etwas nie Erreichtes, nie

Digitized by Google

faktisch Gehabtes, nie faktisch zur Habe und zum Besitz Kommendes! Wie sollte es das! Da der ontische Grundfaktor punktueller Berührungsexistenz eine faktische Existenzteilhabe wesenhaft ausschließt. Auch – selbstverständlich, da es sich um einen konstitutionellen Faktor handelt – solche minimalster Art. Nehmen wir irgend ein „momentan" Existierendes, so muß doch auch dieses mit seiner Momentanität im Dasein faktisch „Platz" finden; es muß gesetzt sein, ohne mit seiner Setzung selbst aufgehoben zu sein. Es muß gesetzt sein, wenn auch nur einen „Herzschlag" lang, aber doch als Dauerndes – in der Zeit. Das ist aber – prinzipiell! – schon „mehr", als die Setzungsart selbst zuläßt. Das Momentane verlangt ein, wenn auch nur momentanes, Existenzja, das als solches ein Existenzja ist und bleibt (mag es auch so schnell wie immer wieder aufgehoben werden); die punktuelle Existenzberührung aber ist selber das Existenznein im Ja. Nirgends so wie hier sehen wir die ontische Grundlage und das faktisch sich auf ihr Aufbauende auseinandertreten. Das Faktum punktueller Berührungsexistenz ist mit zeitlich momentaner Existenz nicht gleichzusetzen. Es handelt sich um radikal verschiedene Seinsebenen. Schon darum ist es von außerordentlicher Wichtigkeit, das zu sehen und festzuhalten, weil nur unter Voraussetzung des wirklichen ontisch-konstitutionellen Faktums der circulus vitiosus vermeiden wird. Momentane Existenz ist an sich selbst schon zeitliche Existenz! Diese soll aber allererst konstituiert werden; es soll der ontische Wurzelpunkt ihres Bestehens aufgewiesen werden. Würden wir nichts weiter aufweisen als den Übergang von momentaner Existenz zu dauernder, welcher Übergang überhaupt kein prinzipieller ist und sein kann, sondern in der Kontinuität steht, so hätten wir ontisch nichts geleistet. Wir würden Zeit aus Zeit entstehen sehen. Mit dem Faktum der punktuellen Berührungsexistenz aber haben wir ein prinzipiell zeitjenseitiges Moment im Blick; kategorial-jenseitig von Zeit überhaupt, also von Momentanität und Dauer im gleichen Sinne.

Nun aber stehen wir dieser paradoxen Sachlage in ihrer faktischen Konsequenz wirklich gegenüber. Das Dauernde ist seinem rein sachlichen Sinn nach ein solches, das ein Existenzgut bestimmter „Grösse" sein persönliches Eigentum nennt. Aber als dauerndes bleibt es gerade diesem persönlichen Eigentum konstitutiv transzendent. Es gehört ihm „idealiter" zu, aber realiter liegt es außerhalb seiner per-

Digitized by Google

sönlichen Reichweite. Und doch handelt es sich ja gerade um die Realisation seines Daseinsgutes an ihm, oder mit andern Worten um seine persönliche Realisation als eines so „weit" und so „viel" mit Existenz faktisch begabten. Aber dieses sein faktisches Eigentum steht außerhalb seiner; denn es kann mit ihm nur in einer Form in Gemeinschaft treten, die keine Gemeinschaft ist, sondern in der Gemeinsamkeit selbst das prinzipielle Auseinander darstellt.

Punktuelle Berührungsexistenz an sich selbst kann das nicht leisten, was doch geleistet werden muß, wenn Existenz in ihrer Faktizität überhaupt zustande kommen soll. Wo liegt der ontische Ausweg aus dieser widerspruchsvollen Sachlage? Denken wir uns die dem Kreis anliegende Tangente in bestimmter Weise begrenzt. Wie kann es zu einer Gesamtteilhabe dieser Strecke am Kreis kommen? In der Ruhe prinzipiell nicht; da die Gemeinschaft eine pointierte ist. Nur in der Bewegung, im Passieren. Das was im Berührungspunkt prinzipiell nicht zu gegenwärtiger Setzung kommen kann, wird doch in der Kontinuität des Passierens gegenwärtig.

Wir sehen die Zeit entstehen. Die ontische Zwangssachlage der punktuellen Berührungsexistenz fordert das Passieren des faktischen Existenzbesitzes, resp. das Passieren der faktischen „Gegenwart". Dieses Passieren aber bedarf des „Raums", in den „hinein" es vor sich geht. Dieser Raum ist die Zeit. Hier gilt es nun aber aufs Genauste hinzusehen und zu konzipieren. Wir könnten mit einer falschen Blickrichtung alles wieder verlieren, was wir fixiert haben. Wir könnten unversehends in die banale Selbstverständlichkeit hineingeraten, Zeit doch wiederum aus Zeit entstehen zu lassen. Jetzt, da wir glücklich an einer Bewegung angelangt sind, scheinen wir uns auf durchaus bekanntem und selbstverständlichem Boden zu bewegen. Das ist ja einfach das gegebene Zeitphänomen: die Existenz kommt aus der Zukunft auf die Gegenwart zu, passiert sie und versinkt in die Vergangenheit. Am Passieren des Gegenwartpunktes hängt die ganze Aktualität. Gegenwart steht auf der Scheide zwischen Vergangenheit und Zukunft. Hätte es zu dieser Feststellung der ganzen vorhergehenden Analysen bedurft? Die Kennzeichnung dieses Phänomens an sich selbst ergibt sich in naivster Einstellung. Es wäre aber allerdings ein radikales Mißverstehen unserer Analysen, wenn man mit einem einfachen: „also" hier einmündete. Denn die grundlegende Paradoxie läßt sich in dieses einfache Zeitphä-

Digitized by Google

nomen keineswegs einfach überleiten. Sondern im Gegenteil: an dieser ontischen Notwendigkeit des „Passierens" der Existenz bricht sie am krassesten hervor.

Hat man nämlich einmal begriffen, was das Faktum punktueller Berührungsexistenz besagt, so wird das sich auf ihm erhebende ontische Phänomen des Passierens zu einem ebenso problematischen wie die Grundlage selbst. Jene Illustration von der am Kreis vorbeigleitenden Tangente beginnt nämlich hier gerade irreführend zu werden. Die Gerade in ihrer faktischen Erstreckung ist etwas von vorne herein als Ganzes gegebenes! Und es ist leicht, sie als solche allmählich am Kreis vorüberzuführen. Sie liegt, so weit sie den Berührungspunkt noch nicht passiert hat, sozusagen wartend bereit, resp. sie befindet sich auf dem Wege zum Passieren hin; wie sie ebenso, soweit sie den Punkt passiert hat, auf dem kontinuierlichen Wege „fort von ihm" ist. Sie geht aus der Potenzialität über den Aktualitätspunkt zur Potenzialität mit umgekehrtem Vorzeichen. Hier haben wir ein genaues Abbild des banal gegebenen Zeitphänomens vor uns, aber deshalb gerade nicht der krassen ontischen Sachlage, die ihr zu Grunde liegt. Denn wir müssen es nun zu verstehen suchen, daß die gegebene Existenz wirklich nur auf der radikalen Schärfe der Aktualität steht und darum von einem „Kommen" und „Gehen" in der Kontinuität des Übergangs aus Potenzialität zu Aktualität und umgekehrt nicht die Rede sein kann.

Was es hier gerade zu konstituieren gilt, das Passieren, scheint zunächst unmöglich zu konstituieren. So wenigstens nicht, wie wir es uns, auf die phänomenale Zeit blickend, vorzustellen geneigt sind. Wir sehen die Zukunft existenzbeschwert auf die Gegenwart zukommen, sich in der Aktualität der Gegenwart gleichsam entladend oder ausschüttend; wir sehen die Gegenwart mit ihrer ganzen Seinslast oder Seinsfülle in der Vergangenheit versinkend und nun die Vergangenheit mit dieser in ihr geborgenen und aufgehobenen Last oder Fülle dahinschwinden. Die Gegenwart ist der Punkt der Scheide, das momentan akute Hervorbrechen oder Offenbarwerden des vorhandenen Existenzgutes, das kontinuierlich an dieser Scheide vorüberzieht, um sich aus der Zukunftspotenzialität an eben dieser Scheide in die Vergangenheitspotenzialität zu verkehren. Aber diese rein phänomenal gegebene Sachlage (wir werden auf ihre in einem tieferen Sinne bedeutungsvolle Sachlichkeit noch näher eingehen) findet in der zunächst zu Grunde liegenden ontischen Situation

Digitized by Google

keine Bestätigung. Es ist ja gerade der wesentliche Sinn der punktuellen Berührungsexistenz, daß sie außer diesem Berührungspunkt schlechthin keine mögliche Teilhabe am „Sein" zuläßt. Existenz steht – in der ganzen Radikalität der sachlichen Bedeutung genommen – auf jenem einzigen Berührungspunkt. Sie steht in der radikalen Schärfe des Seins, die in sich selbst an das Nichtsein schlechthin grenzend als pure oder nackte Aktualität angesprochen werden muß. Wo ist hier ein „Kommen" und „Gehen" des Seins ansetzbar? Wo eine an sich selbst ruhende Daseinsbreite, aus der das Aktuelle als aktuelles entlassen wird und in das es wieder zurückgeht? Das Sein, das im schlechthinnigen Nichtsein steht, schließt jede Art von Potenzialität absolut aus.

Was sind es denn auch für eigenartige Dimensionen, die uns da phänomenal existenzbeschwert (wenn auch im Sinne bloßer Potenzialität) entgegentreten. So gesehen wird die Zeit zu einer naturmystischen Dimension an sich, die einfach vorauszusetzen ist. Einem Fluß in der Tat vergleichbar, der in geheimnisvoller Weise „Schoß" sowohl wie „Grab" alles Existierenden wäre, es bis zur Gegenwartstelle mit sich bringend und dort auch wieder in sich aufnehmend. Wer sähe nicht, daß es sich hier wirklich nur um bloße Bilder mit aller Vagheit derselben handelt. Es gibt in diesem Sinne keine „Zukunft", die das schon potentiell in sich trüge, was gegenwärtig werden soll; und es gibt keine Vergangenheit, die das aufzunehmen fähig wäre, was keinen aktuellen Bestand mehr hat.[1]) Graben wir nach, so stoßen wir hier wie dort auf das pure Nichts. Vergangenheit und Zukunft sind keine potenziellen Mächte, die das Dasein außerhalb der faktischen Aktualität aufzunehmen im Stande wären – hier es vorbereitend, dort es zurücknehmend. Aber was sind sie dann?

Und wie steht es mit jenem Passieren, das uns doch zur ontischen Notwendigkeit in der Tat wurde? Zu einer so unmittelbaren ontischen Notwendigkeit, daß das Existierende ohne es mit der ihm konstitutiv eignen Schärfe nackter Aktualität auch nicht einen Minimalmoment faktischer Existenz zu besitzen vermöchte. Es muß

1) Es gibt in diesem Sinne „Vergangenheit" und „Zukunft", was ihre ontische Isolierung im relativen Dasein angeht, auf die allein wir jetzt hinblicken und um der Exaktheit der Fassungen willen hinzublicken, haben nicht. Wie unter dem Aspekt des absoluten Seins das alles wieder „aufgehoben" und verkehrt wird, werden wir auf der dritten Untersuchungsstufe sehen.

Digitized by Google

mit und in seiner Existenz einen Herzschlag lang mindestens an der Aktualitätsstelle, resp. an dem Existenzberührungspunkt vorübergehen, um überhaupt „sein" zu können. Ja, vorübergehen oder passieren, aber damit ist auch die ganze Situation ontisch beschrieben. Ein Passieren, das wesenhaft jede Art von „Kommen" und „Gehen" in sich ausschließt! Das nichts weiter ist als das bloße Passieren.

Wieder haben wir einen jener ontischen Grundbegriffe vor uns, deren naturhafte Auswirkung – und nur aus dieser Dimension kennen wir sie naturgemäß – das reine seinsmäßige Wesen prinzipiell nicht mehr zu offenbaren vermag. In der Natur gibt es nur in sich Komplexes. Es kann in ihr nicht ein Passierendes schlechthin geben! Sondern hier muß notwendig das, was passiert, auf die Passierungsstelle zukommen und von ihr sich fortbewegen. Die Pointiertheit der Aktualität aber fassen wir ontisch nur, wenn wir sie in der Tat als ein „Passieren der Existenz schlechthin" konzipieren. Existenz geht an dem einzigen Punkt möglicher Existenzgemeinschaft vorüber, ohne sich auf sie zu oder von ihr fortzubewegen. Es ist eine Kontinuität des Passierens, die jedoch nur diesen einen Punkt möglicher Auswirkung hat. Es ist Bewegung in der puren Aktualität; Bewegung „an" einem Punkt; pointierte Bewegung.

Wir sagten vorhin, daß eine in der radikalen Schärfe der Aktualität, das heißt in purem Nichtsein gesetzte Existenz als solche keinen wesenhaften Bestand zu haben, zur Setzung in sich selbst nicht zu kommen vermag. Nun sehen wir das Eigentümliche, daß sie in und mit der Schärfe dieser Aktualität in Bewegung gesetzt ist, sich in dieser kontinuierlich erneuernd und damit gerade über sie „hinweg" gesetzt! In jedem möglichen ansetzbaren Punkt ihrer selbst dem immanenten Abgrund des Nichtseins prinzipiell verfallend wird sie doch in und mit der Bewegung, in und mit der kontinuierlichen Neusetzung des in sich unhaltbaren Aktualitätsstandes über jenen Abgrund hinweggehalten. Oder wie wir fast auch sagen können: hinweggerissen. Aus der Kontinuität der Bewegung resultiert zwar keine Setzung – zu einer wahrhaften Setzung kann es konstitutiv nicht kommen – aber doch eine Hinwegsetzung! Im Passieren wird zwar der Abgrund des Nichtseins an keiner Stelle aufgehoben – er „steht" konstitutiv an jeder Stelle – aber doch kontinuierlich überbrückt. Ein „Moment" des Stillstandes in dieser Bewegung – wir können sie die on-

Digitized by Google

tische Urbewegung nennen – und das Sein ist an sich selbst in Nichtsein verkehrt. Die Existenz kann auf der Schärfe der Aktualität nicht stehen.

Mit jener oben schon angedeuteten grundlegenden ontischen Fassung der charakterisierten Sachlage, die wir auf der dritten Stufe dieser Untersuchungen zu geben versuchen, wird ganz besonders auch dieser phänomenale Tatbestand der konstitutiven „Existenzrettung" über den konstitutiv drohenden Abgrund des Nichtseins hinweg noch entscheidend beleuchtet werden. Wir müssen jetzt zunächst zu unserm Problem der Vergangenheit und Zukunft, ja der ontisch-phänomenalen Zeitkonstitution überhaupt zurückkehren. Wir sagten es oben: das Passieren bedarf eines formalen „Raums", in den hinein es erfolgt. Dieser „Raum" ist die Zeit. Nicht als ob die Zeit hier als gegebenes „Gefäß" voraus genommen werden müßte und könnte: sondern in und mit dieser ontischen Urbewegung setzt sich die Zeit als die konstitutiv formale Dimension derselben. Die Bewegung an sich selbst „schafft" die Zeit! Ohne diese Bewegung ist sie nichts. Wir können jetzt auch formulieren: Zeit begründet sich in und mit dem kontinuierlich passierten Abgrund des Nichtsseins.

Geben wir nun wohl acht, was gerade in dieser Fassung Entscheidendes liegt: daß nämlich das ontisch faßbare an ihr einzig und allein auf dem faktischen Aktualitätspunkt in seiner Bewegung resp. kontinuierlichen Erhaltung steht. In diesem in der Kontinuität der Urbewegung als solchem erhaltenen Existenzberührungspunkte „ist" Zeit. Und zwar als Gegenwart. Gegenwart ist zunächst nicht Scheide zwischen Vergangenheit und Zukunft (das ist eine rein phänomenale, keine ontische Fassung), sondern etwas an sich selbst! Das heißt auch an sich selbst nicht für sich selbst setzbar, aber doch an eigner ontischer Wurzel für sich konstituiert und für sich faßbar. Gegenwart liegt am faktischen Existenzberührungspunkt. Insofern dieser in der konstitutiven Urbewegung der kontinuierlichen Erneuerung steht, steht, auch die Gegenwart in dieser kontinuierlichen Urbewegung. Und sofern das Seiende konstitutiv von der punktuellen Berührungsexistenz nicht los kommt, die als solche nur in der Bewegung stehen kann, kommt auch die Gegenwart von dieser Bewegung nicht los. Man kann nun auch formulieren: Zeit ist passierende Gegenwart als solche. Wohlgemerkt: hier ist von Vergangenheit und Zukunft noch keine Rede und braucht keine Rede zu sein. Es heißt nicht: Zeit ist die „aus" der Zukunft „kom-

Digitized by Google

mende" und „in" der „Vergangenheit" versinkende Gegenwart. Sondern: Zeit ist die den Existenzberührungspunkt passierende Gegenwart schlechthin.

Nur so läßt sich auch die Objektivität der Zeit (ihre objektive Eindeutigkeit) begründen. Gerade weil sie nicht zu einem mystisch naturhaft objektiven Etwas „an sich" gemacht wird, sondern an einer exakten und eindeutigen ontischen Situation konstitutiv erwächst. Nimmt man nämlich Zeit als jenes mysteriöse Flußbett, in dem Existenz aus der Zukunft daherkommt und, man weiß nicht wie und warum gerade „hier" und „jetzt" aktuell wird, um in der Vergangenheit zu versinken, so ist in der Tat nicht ein- und abzusehen, worin sich die Einzigartigkeit und Eindeutigkeit dieses die Aktualität bestimmenden „Jetzt" mitten in dem Fluß der Zeit begründet; und für ein exakt-rationales Denken wird die vollständige Relativierung der Zeit ein in der Tat sachlich naheliegender Ausweg. Wir können nicht mit und in der Zeit das „Jetzt" festlegen wollen, ohne uns in einem Cirkel zu bewegen oder zur endgültigen Relativierung zu gelangen. Sehen wir aber, daß das „Jetzt" an dem ontisch-konstitutiven Verhältnis der faktischen Existenzberührung festgelegt ist, nur hier – kontinuierlich erneuert – zu stehen vermag, aber hier eben auch „steht", so ist klar, daß ontisch wesenhaft genommen in der Tat von einem einzigen eindeutigen „Jetzt" gesprochen werden kann: eben dem der faktischen Existenzberührung als solcher. Diese ist einer Relativierung nicht aussetzbar. Denn was auch immer ins Sein treten mag – wenn es in der punktuellen Berührungsexistenz gesetzt ist (und welches relative Sein ist nicht darin gesetzt!), so hat es eben unmittelbar und als solches Teil an dieser punktuellen Existenzgemeinschaft und steht darin und damit „im" Jetzt. Es hat hier keinen Sinn mehr zu fragen: ob es nicht noch ein „anderes" Jetzt geben könne.

Wenn so aktuelle Gegenwart nicht abhängig von oder im Zusammenhang mit Vergangenheit und Zukunft begründet zu werden braucht (wodurch eine wahrhafte – ontische – Begründung ausgeschlossen wäre, weil Zeit immer schon vorausgesetzt werden müßte), so konstituiert sich doch unmittelbar mit und an der Gegenwart auch Vergangenheit und Zukunft im ontisch reinen Sinn. Steht Gegenwart in der radikalen Schärfe der passierenden Aktualität schlechthin, so steht sie, wie wir schon sagten, im Abgrund des schlechthinnigen Nichts. Wenn wir von „Kommen" und „Ge-

Digitized by Google

hen" sprechen wollen, so kommt sie aus dem puren Nichts und geht in das pure Nichts. Was ontisch gleichbedeutend ist mit einer konstitutiven Unmöglichkeit des Kommens und Gehens. Diese konstitutive Unmöglichkeit gehört aber gerade mit zum sachlich-formalen „Bereich" der faktischen Aktualität. Das Passieren ist gerade als Passieren schlechthin charakterisiert durch das „Kommen" und „Gehen" aus dem radikalen Nichts. Das ist kein Widerspruch zu dem früher Gesagten. Sondern im Gegenteil: es ist dasselbe, nur in anderer Fassung. Denn ein Hervorgehen aus dem radikalen Nichts ist wie gesagt kein Hervorgehen, so wie ein Versinken in dem radikalen Nichts kein Versinken ist. Solche Art des Hervorgehens und Versinkens gehört also gerade mit zum eigentlichsten formalen Wesen dieser in radikaler Pointiertheit stehenden Aktualitätsbewegung. Die Dimension aber, die hierfür den formalen „Raum" gibt, für dieses konstitutive Hervorgehen „aus" dem radikalen Nichts und dieses konstitutive Versinken „in" das radikale Nichts, ist die Zeit. Dieses Hervorgehen und Versinken ist an sich selbst nichts anderes als die passierende Urbewegung in der pointierten Schärfe der Aktualität. Es ist gewissermaßen nur ihre andere formale Seite. Oder es ist dieselbe ontische Situation von der andern Seite gesehen. Unter dem Aspekt der Gegenwart sehen wir sie von der faktisch über den konstitutiven Abgrund des Nichtsseins hinweggesetzten und deshalb nur in der Urbewegung des faktischen Existenzberührungspunktes konstituierbaren Aktualität aus. Unter dem Aspekt der Vergangenheit und Zukunft sehen wir sie von dem faktischen Abgrund des Nichtseins aus, dem diese Aktualität konstitutiv entsteigt, dem sie auch konstitutiv verfallen muß. Ja, entsteigen und verfallen! Insofern es sich wirklich um eine „Bewegung" aus dem Nichts in das Nichts handelt. Und anders kann punktuelle Berührungsexistenz überhaupt nicht zu Stande kommen.

So sehen wir Vergangenheit und Zukunft – rein ontisch genommen – als formale Leerdimensionen im strikten Sinn. Sie haben weiter keine Seinsbedeutung als jener ontischen Urbewegung aus dem radikalen Nichts in das radikale Nichts oder anders gesehen jener kontinuierlichen Hinwegsetzung über das radikale Nichts in der Schärfe der Aktualität formal „Raum" zu geben. Und zwar – nun im Unterschiede zur Charakterisierung der Zeit unter dem Aspekt der aktuellen Gegenwart – ihr for-

Digitized by Google

malen Raum zu schaffen im Hinblick auf die konstitutiven Abgründe des Nichtseins! Soweit sich diese an und mit der ontischen Urbewegung des Existierenden abzeichnen, stehen auch Vergangenheit und Zukunft da. Und streckenweise, sich ins Grenzenlose verlierend, müssen sie sich formal abzeichnen, weil jene Urbewegung als solche faktisch „im" Abgrund des radikalen Nichts vorwärtsschreitet, dieser also in Bezug auf das Vorwärtsschreitende formal qualifiziert wird. Wenn auch qualifiziert als die Dimension des radikalen Nichts, in der jene in der pointierten Schärfe der Aktualität (der punktuellen Berührung) forterzeugte Existenz ihren Fortgang nimmt. Hier bleibt an Vergangenheit und Zukunft nichts, aber auch nichts „Substanzielles" stehen.

Nehmen wir die ontische Situation, wie sie gekennzeichnet wurde, ernst – und wir müssen sie als solche zunächst ernst nehmen – so ergreift uns (mit aller Sachlichkeit darf das gesagt werden) eine Art Todesangst. Was ist es denn, worauf wir hier zu sehen haben? Das Selbstverständlichste, zunächst Gegebene; das worin wir stehen und ruhen, worin sich unsere Existenz breitet. Das Allergewisseste. Aber vor unsern Augen verwandelt es sich in eine harte und scharfe Grenze zwischen Nichtsein und Nichtsein – in eine Grenze, die auch in sich und als solche keinen Bestand zu haben vermöchte (hierin liegt erst die wesentliche ontische Einsicht) wenn sie nicht über den sie selbst konstitutiv bedräuenden Abgrund des Nichtseins in einer konstitutiven Urbewegung hinweggerissen würde. Das ist die Situation, in der sich unsere Daseinsfülle zu „breiten", in der das uns persönlich eigne Daseinsgut sich zu realisieren genötigt ist. Es scheint die Höhe der sachlichen Absurdität. Dem sachlichen Sinn nach handelt es sich doch gerade darum, Dasein zu konstituieren, das heißt aber, Daseinsfülle zur Breitung bringen, Daseinsgut zum persönlichen Eigentum werden zu lassen. Aber der faktischen ontischen Situation nach scheint das konstitutiv unerfüllbar. Von Setzung, von Breitung, von Fülle, von Besitztum – von allem diesem kann in Wahrheit die Rede nicht sein. Das Existierende darf „froh" sein, mit seiner Existenz als einer Beute purer Momentanität dem radikalen Nichts fort und fort zu entrinnen – solange es Existenz überhaupt hat.

Digitized by Google

3. Stufe. Verhältnis der phänomenalen zur ontischen Situation. Problematik.

Wie merkwürdig: in der Phänomenologie des Bewußtseins sieht es keineswegs nach jener gefahrvollen Situation aus, die wir in der ganzen Exaktheit ihres ontischen Bestehens zu fassen suchten. Wir sagten schon oben, daß wir einen solchen Aspekt doch als „irgendwie" künstlich und „nur spekulativ" empfinden. In unserem faktischen aktuellen Seinsbewußtsein ist diese jähe, sich nur in ihrer Forterzeugung erhaltende Todesgrenze nicht vorhanden. Wir leben in ihm nicht von der puren Aktualität in ihrer pointierten Schärfe, sondern in der faktischen Anschauung bleibt das passierte Daseinsgut, das rein ontisch genommen mit und in seinem Passieren schon dem radikalen Nichts anheimfällt, hinter der momentanen Aktualität, sie tragend und fundierend, stehen! Zunächst noch an sich selbst mit dem Charakter der Aktualität versehen, wenn auch ein wenig „beiseite geschoben", um gleichsam Platz zu machen; dann aber aus dem Felde der Aktualität (der Gegenwart) in das der Potenzialität mit negativem Vorzeichen (der Vergangenheit) rückend. Auch als solches steht es noch „da"! Nur eben endgültig beiseite geschoben. Nur eben aus dem Felde der gegenwärtigen Aktualität in das der gewesenen Aktualität gerückt.

Es ist von wesentlicher Bedeutung, einzusehen, daß es sich bei dieser „Phänomenologie des Bewußtseins" nicht um eine menschliche oder gar persönliche Psychologie handelt, in der jene Anschauung gründet, überhaupt nicht um irgend ein psychisches oder geistiges „Gesetz", so universal und unaufhebbar mit der gegebenen Form der ratio selbst gegeben dieses immer gedacht werden mag; sondern es handelt sich um eine der objektiv wesenhaften Sachlage nach naturgemäß entspringende Anschauungsform, von der also auch, wie wir es getan haben, abstrahiert werden kann. Aber sie ist und bleibt die zunächst gegebene und hängt aufs Engste mit all dem zusammen, was wir ausgeführt haben. Es bleibt ja das wesenhaft durchaus „Unnatürliche", daß der Existenzbesitz auf den fortrückenden Aktualitätspunkt radikal beschränkt ist. Die passierte Gegenwärtigkeit, die de facto unmittelbar mit ihrem Passieren dem Nichts anheimfällt – in ihrer Setzung liegt ja schon an sich selbst die radikale Aufhebung dieser Setzung! – gehört doch wesenhaft-sachlich so unabtrennbar mit dem gerade passierenden und dem noch nicht aktualisierten „Da-

Digitized by Google

seinsgut" zusammen, daß sie phänomenal von ihr nicht abreißbar ist. Charakteristischer Weise, weil es sich um eine phänomenale, nicht um eine reale Sachlage handelt, bleibt das nun Vergangene mit diesem eigentümlichen Übergang in kontinuierlich zunehmende Schattenhaftigkeit stehen, wie sie dem anschaulich ferner und ferner Gerückten zukommt. Es sei denn irgend ein Ferneres oder Früheres werde durch bestimmt dahin gerichtete Blickrichtung hervorgehoben oder gleichsam ins Licht gerückt.

Aber nicht die Kennzeichnung dieser an sich interessanten und mannigfaltigen Bestimmbarkeiten phänomenaler Natur ist hier unsere Aufgabe. Es gilt nur zu zeigen, daß der dem geistigen Blick ohne Weiteres mitgegebene „Aktualitätshof" oder „Gegenwartsumkreis" nach rückwärts und nach vorne (denn auch das zu Erwartende, noch nicht Passierte wird in dieser selbstverständlichen Vergegenwärtigung – hier Vorgegenwärtigung – mitgeschaut), daß dieser stehenbleibende resp. schon dastehende Gegenwartsumkreis zwar dem wesenhaft-sachlichen Sinnzusammenhang durchaus, keineswegs aber dem faktisch-ontischen Tatbestand entspricht. Das Unnatürliche der faktischen Sachlage, daß nämlich die Gegenwart keine ihr eigne Aktualitätsbreite besitzt, sondern nur in jenem punktuellen Engpaß zu Tage treten kann, wird von der Anschauung aufs Selbstverständlichste korrigiert.

Es ist ja fast unmöglich, das überhaupt geistig fassend zu vollziehen, was de facto vorliegt: alle faktische Existenzhabe an diesem einen forteilenden Berührungspunkt zu „haben". Das Bewußtsein, daß das noch eben Passierende einfach zur „Habe" dazugehört, läßt sich nicht (oder nur abstrahierend, evtl. auch in krankhaftem und anormalem Bewußtsein) auslöschen. Es bleibt einfach stehen. Ebenso ist es mit demjenigen, was noch nicht passierte, aber ebenso unmittelbar zu dem schon Passierenden gehört: es steht eben einfach schon da. Die Gegenwart wird in der Vorvergegenwärtigung vorausgenommen, so wie sie in der Nachvergegenwärtigung beibehalten wird. Andererseits gleitet diese phänomenale Gegenwart dann nach vor- und rückwärts in die endgültige „Vergangenheit" resp. „Zukunft" über. Hier „steht" nach rückwärts das, was in seiner gewesenen Aktualität gewissermaßen fest geworden ist, an dem das phänomenale Moment der Bewegung nach rückwärts nicht mehr unmittelbar hängt und nach vorwärts steht, in Zukunftsweise „verhüllt" oder „ver-

Digitized by Google

borgen" noch still, aber aufbruchsbereit das Kommende. Auch dieses steht noch „fest" oder unbeweglich, weil es noch nicht in den phänomenalen Zusammenhang mit der auf den Aktualitätspunkt unmittelbar hinstrebenden Bewegung geraten ist. So haben wir Vergangenheit und Zukunft inhaltsbeschwert vor uns, jene als die grenzenlos in sich aufnehmende Dimension, diese als die grenzenlos aus sich gebende. In die Vergangenheit versinkt unaufhörlich das, was noch eben Existenzbesitz war; aus der Zukunft tritt unaufhörlich hervor, was erst aktueller Existenzbesitz werden soll. So steht die Gegenwart, in ihrer phänomenalen Aktualitätsbreite sich rückwärts und vorwärts ohne bestimmbare Grenze in Vergangenheit und Zukunft verlierend, zwischen diesen beiden. Und versuchen wir in einiger, wenn zwar nur phänomenalistischer Exaktheit, aus Vergangenheit und Zukunft herkommend, das selbst zu fassen und heraus zu nehmen, was der aktuellen Gegenwart „wirklich" angehört, so schmilzt sie zu einem Schnitt zwischen ihren Gebrüdern zusammen und sie selbst ist nichts mehr als das unaufhörliche, aus der Zukunft Nehmende und an die Vergangenheit Abgebende. Aber diese Scheide ist keine beunruhigende, weil eine in den potentiellen Mächten der Vergangenheit und Zukunft eingebettete und geborgene.

Wichtig ist, daß unter der Schilderung des letzten Abschnitts klar geworden ist, um wie fundamental andre Fassungen es sich bei ihnen gehandelt hat als in den ganzen vergangenen Analysen. Wir befanden uns auf rein phänomenaler Ebene. Daher auch das Fließende, das in der Sachlage selbst liegt: die überall nicht bestimmbaren Grenzen, die Abtönungen, die nicht exakt bestimmbaren Kategorien. Was ist Vergangenheit, was Zukunft? Was „Gegenwart" in dieser Beziehung auf Vergangenheit und Zukunft? Es sind Schemen, die uns unter den geistigen Händen zerrinnen, wenn wir sie anfassen wollen. Und doch sind sie phänomenal, gehören zur anschaulich gegebenen Sachlage. Aber hinter ihnen steht – wenigstens in der bisherigen Unmittelbarkeit! – kein „Ding an sich". Es gibt (in der Zeit!) keine Dimension, in der Existierendes versinken kann, sodaß sie es „gewissermaßen" noch enthält, nur eben fortgerückt von der Oberfläche direkter Gegenwärtigkeit. Ebenso gibt es – in der Zeit – keine Dimension, die das aus sich selbst herausgibt oder entläßt, es schon vorher enthaltend, was zur Existenz werden soll und wird.

Digitized by Google

Vergangenheit und Zukunft sind und bieten das in Wahrheit nicht, was sie anschaulich-phänomenal zu sein und zu bieten scheinen. Und dem sachlichen Sinnzusammenhang nach bieten sollten.

Das ist in einem noch tieferen Sinne Wahrheit, als wir bisher auszudrücken vermochten. Gehen wir nämlich bis zu dem Punkt heran, an dem die momentane Seins- oder Lebensgestalt zur Aktualität heraustritt, so ist ja das, was gerade den Aktualitätspunkt passiert hat, in wesenhaft-sachlicher Sicht das unmittelbar Tragende und Fundierende der neuen Gestalt. Diese letztere stellt sich dar als die rein seinsmäßig aus der ersteren hervorgegangene. Wenn die Kugel nicht im Augenblick vorher „hier" passiert wäre, so würde sie jetzt auch nicht „dort" passieren. Das eine geht in kontinuierlicher Seinsfolge in das andere über. Es läßt sich phänomenal ganz und gar nicht so fassen, als ob jedes neue Aktualitätsmoment aus dem „Nichts" herauskäme. Sondern es besteht im Dauernden eine kontinuierliche Seinsfolge, die nirgends abreißt. Bei der sich gerade das „Vorige" in dem „Nächsten" erhält und neu setzt. Wenn auch nun qualitativ abgewandelt. Durch die neue Seinsgestalt wird die vergangene, die eben diese neue aus sich hervorgehen läßt, bestätigt, allerdings nunmehr als eine gewesene, weil aus der jetzt gerade gültigen Aktualität abgerückte. Sie wird, was ihre Aktualität betrifft, beiseite geschoben, um dem Neuen Platz zu machen. Aber als der sich kontinuierlich im Neuen bejahende „Mutterschoß" des Weiteren stellt sich doch das dem radikalen Nichts Anheimfallen des unmittelbar Vorhergegangenen – in demselben ununterscheidbaren Moment, in dem es sich als das Neue erzeugend und damit sich selbst bejahend erweist – als absurder Widerspruch in sich selbst dar.

Als absurder Widerspruch? Läßt es sich nicht auch gerade umgekehrt sehen? Muß nicht diese unmittelbare Verkehrung von Sein in Nichtsein stattfinden, damit überhaupt Veränderung, Geschehen, Entwicklung seinsmäßig möglich ist? Wir sahen im Früheren immer nur auf das unveränderlich Dauernde. Aber wie soll eine Veränderung, ja nur eine Bewegung möglich sein, wenn nicht die gerade vorhandene Aktualitätsgestalt mit dem vorrückenden „Jetzt" in das radikale Nichtsein oder Nicht – mehr – sein des vergangenen Momentes abrückte! Wie könnte sich das „Jetzt hier" der sich bewegenden Kugel erweisen, wenn nicht das „Vorher

Digitized by Google

dort" ein wirkliches „Vorher", das heißt aber als solches aufgehoben wäre. Der Tradition nach pflegt ja gerade an diesem Phänomen die Notwendigkeit der Zeit erhärtet zu werden.

Der Hinweis entbehrt natürlich nicht der wesentlichen sachlichen Grundlage, insofern in der Tat ohne ein mögliches „Vorrücken" der Existenz-Bewegung Veränderung und Geschehen nicht möglich wäre. Diesen Phänomenen liegt in der Tat das seinsmäßige Fortrücken von Aktualitätsstelle zu Aktualitätsstelle konstitutiv zu Grunde. Denn es handelt sich in ihnen um Aktualitätsentfaltungen.

Aber die gegebene anschaulich-phänomenale Sachlage sollte uns in der radikalen Verwertung der ontisch gegebenen Zeitsituation für die Möglichkeit des Geschehens an sich selbst etwas bedenklich machen. Denn wie wir gesehen haben, macht das phänomenale Bewußtsein von dieser Anwendung keineswegs radikalen Gebrauch! Zwar insofern als auch hier das Geschehen – weil sachlich notwendig – nur in und mit dem Fortgang der Existenzaktualität selbst konstituiert wird; das aus der Aktualität Fallende fällt aber hier keineswegs radikal ins Nichts, sondern bleibt in jener eigentümlichen Existenzform beiseite geschobener Aktualität (oder Potenzialität mit negativem Vorzeichen) stehen. Und wie schon bemerkt, erscheint diese phänomenale Situation von vorn herein sachlich durchaus sinngemäßer, weil der forterzeugende Mutterschoß des Seins sein eigentümlich fundierendes Existenzrecht beibehält.

Denken wir zum Beispiel daran, wie wir unsere eigne Kindheit zwar als etwas Überwundenes, als etwas nicht mehr „Geltendes" im Bewußtsein tragen, doch aber in und mit der Vergangenheit auf sie hin- und zurücksehen, als müßte sie – versunken zwar – da „hinten" noch irgendwo „stehen". Gewiß: unerreichbar! Ich bin ja von ihr fortgerückt an einen andern Ort des „Daseins"; ich lebte in der faktischen Aktualitätsentfaltung mit zwingender Notwendigkeit von ihr fort, sie gleichsam aus meinem aktuellen Sein fort und fort „entlassend" und so zurücklassend. Aber jenes Bewußtsein der Unerreichbarkeit, der Ferne, der endgültigen Versunkenheit setzt ja das Bewußtsein ihrer „inaktuellen" Erhaltung in sich selbst voraus. Sie ist und bleibt die Seinsbasis, die mein jetziges Sein bis heran an den Aktualitätspunkt, auf dem ich gerade stehe, trägt. Ebenso ist auch mein noch nicht ge-

Digitized by Google

lebtes Alter, wenn auch verhüllt und dazu gleichsam „unausgestaltet", wenn auch nicht endgültig durchbestimmt, doch schon „vorhanden". In seltsamer Seinspotenzialität auf mich zukommend. Wir haben ja diese ganze Sachlage ihrem Typus nach schon einmal gekennzeichnet. Hier gilt es nur in den Blick zu bekommen, daß diese letztlich nicht überwundene Gegenwart das faktische Phänomen der Entwicklung keineswegs stört oder gar aufhebt! Nur die Aktualitätsstelle im radikalen Sinne ist die konstitutiv sich neu setzende und damit das Ganze in Fortbewegung erhaltende. Im Übrigen aber bleibt die Entwicklung eingebettet in eigentümlichen vergangenen und zukünftigen Seinsfeldern, die in der „Elastizität" gleichsam ihrer Aufnahme- und Entlassungsfähigkeit dem Fortgang des Geschehens durchaus keinen Abbruch tun.

Soviel scheint jedenfalls hiernach sicher: die faktische, ontisch-konstitutiv gegebene Zeitsetzung in der Schärfe ihrer pointierten Radikalität ist nicht notwendige konstitutive Voraussetzung möglichen Geschehens oder möglicher Seinsentfaltung. Das Unaufhebbare gerade dieser Zeitkonstitution steht nicht im Wesenszusammenhang mit der Faktizität des Geschehens als solchem, sondern ist eine unmittelbare Folge der eigentümlichen Existenzform, in der das Seiende faktisch erscheint. Wo hier die letzte ontische Wurzel liegt, werden wir alsbald sehen. Jedenfalls verhält es sich so: weil das Existierende an und für sich in die Existenzform des absoluten Existenzfortgangs gesetzt ist, muß auch alle in ihm sich verwirklichende Seinsentfaltung daran teil haben. Nicht aber macht umgekehrt die Seinsentfaltung (in Geschehen, Entwicklung und Bewegung) diese Existenzflucht notwendig. Das Dauernde als solches – und alle Entwicklung und Bewegung ruht ja auf einem in der Identität seiner selbst Dauernden! – besitzt seine Existenz konstitutiv nur in jener ontischen Urbewegung radikaler Hinwegsetzung über das Nichtsein. Weil die Seinsdauer hierin steht, steht auch alle Entwicklung und alles Geschehen hierin.

Auf der andern Seite aber steht tatsächlich die ebenso unbestreitbare phänomenale Sachlage, in der wir ein nirgend abreißendes Seinskontinuum vor uns haben, das allerdings mit seiner Konstitution in die Aktualität hinein unaufhörlich in die Vergangenheit „absinkt". Das läßt sich anschaulich fassen. Denn dieses „Absinken" ist kein unmittelbares und radikales Durchstreichen. Es ist ein Zurück-

Digitized by Google

weichen und allmähliches Versinken in eine andre „Dimension" (unter die „Oberfläche" der Aktualität). Die ontische Sachlage in ihrer prägnanten Exaktheit und die phänomenale widersprechen sich. Daß dieser Widerspruch in der gewöhnlichen Einstellung nicht gesehen wird, liegt an der sachlichen Selbstverständlichkeit der phänomenalen Gegebenheit. Die ontische Gegebenheit ist eine, was den Sinn von Daseinssetzung betrifft, sachliche Absurdität. Aber sie besteht. Die phänomenale Gegebenheit ist ebenfalls eine, was die gegebene ontische Grundlage betrifft, sachliche Absurdität. Aber sie besteht. Sie besteht als sinngemäßer (rein phänomenaler!) „Ausweg" aus der seinsmäßig konstitutiven Notlage.

Was uns nun aber bei diesem sonderbaren Gegeneinander vornehmlich intressiert, ist jener unmittelbare Bezug auf die entscheidende Frage, ob denn punktuelle Berührungsexistenz die wesenhaft formal-notwendige ist, resp. wie „tief" die Wurzel dieser konstitutiven Notwendigkeit liegt. Denn es ist Faktum, daß sich die Anschauung das einfach schafft, was in der dahinter stehenden ontischen Faktizität unerfüllt bleibt. Daß im Phänomenalen die ontische Absurdität einfach aufgehoben ist. Im Phänomenalen erscheint die Daseinsfülle nicht auf die Nadelspitze gestellt, um die rings herum der Abgrund des puren Nichts gähnt. Im Phänomenalen gibt es nicht dieses, man möchte fast sagen, wahnwitzige Kontinuum des unentwegten Abreißens ins Nichts hinein bei und unter dem unentwegten Setzen. Mit andern Worten: rein phänomenal ist von punktueller Berührungsgegebenheit nichts zu finden. Wie wir schon oben ausführten: die Anschauung hat eine Gegenwartsbreite und: selbst, wo diese allmählich übergeht in jene Sphäre des Vergangenen und nun endgültig bei Seite Geschobenen, bleibt doch die Daseinskontinuität in der Form einer zwar schemenhaften und unerreichbaren, aber doch noch „in der Tiefe" dastehenden oder ruhenden „Basis" des Jetzigen erhalten. Sollte das, so fragen wir jetzt, was hier im rein Phänomenalen entworfen ist, in Wahrheit wesenhafte Unmöglichkeit sein? Sollte das Selbstverständliche und Sachgemäße (denn es handelt sich ja um die Darstellung einer gegebenen Daseinsbreite!) auf den Schein endgültig angewiesen sein, während das Absurde, das radikal Unsachgemäße Wahrheit bleibt? Sollte es nicht auch in der Wahrheit das geben können, was hier phänomenal vorweggenommen wird: daß eine Fülle von sich ablösenden Gestaltungen

Digitized by Google

möglich ist, bei bleibender Daseinsbreite? Wir entnehmen dem phänomenal Gegebenen, was hierzu notwendig wäre: ein Zurückweichen der Aktualität vor neuen Aktualitäten – ein Zurückweichen, das doch keine Aufhebung darstellt Ein Stehenbleiben unter und mit dem in den Hintergrund Treten.

Nun müssen wir allerdings, um hier klar zu sehen, zunächst eines bedenken: die gegebene phänomenale Sachlage ist eine komplexe. Sie resuliert aus der das wesenhaft Sachgemäße zur Projektion bringenden Anschauung einerseits, andererseits aber aus der doch nun einmal vorhandenen ontischen Gegebenheit. Das heißt: sie bleibt seinsmäßig unter dem Zwang der Zeit, bleibt unter dem Zwang punktueller Berührungsexistenz. Sie kann diese ontische Grundlage nicht fortwischen. Sie kann sich nur mit ihr abfinden, sie gewissermaßen, soweit es geht, korrigieren. Aber es geht nicht sehr weit. Denn alles Gegebene in seiner ontischen Isolierung relativen Daseins ist nun einmal in diese „Zwangsjacke" constitutiv gesteckt. Immer also muß auch die Anschauung von dem festen Aktualitätspunkt doch ausgehen, an dem allein Gegenwart faktisch fixiert ist, wenn sie diesen Punkt auch nach vorn und hinten möglichst sphärenhaft verbreitert. Das all zu Ferne, d. h. aus dem Aktualitätspunkt nun einmal faktisch längst Fortgerückte, läßt sich in diesen Bereich nicht mehr hineinziehen. Auch bleibt es, und das ist das Wichtigste, bei der bloßen phänomenalen Schau! In Wahrheit ist ja der passierte Inhalt endgültig und radikal aus dem Bereich des Gegebenen (jetzt in einem realen, nicht phänomenalen Sinne) gerückt! Darum behält er trotz alles phänomenalen „Stehenbleibens" den unaufhebbaren Charakter des Fortgerückten. Er ist in Wahrheit aus dem Besitzbereich des Existierenden hinfortgetan und keine Vergegenwärtigung kann das ungültig machen. Hier herrscht die Zeit in ihrer punktuellen Existenzsetzung.

Was aber demgegenüber die wesenhaft sachliche Situation eigentlich fordern müßte, ist ein noch entscheidend über das notdürftig phänomenal Entworfene Hinausliegendes. Machen wir uns noch einmal klar, um was es sich sachlich eigentlich handelt, und worin eigentlich jene Absurdität liegt, die dem Sachlich-Wesenhaften so widerspricht. Sie liegt darin, wie wir sahen, daß ein Existierendes sein Daseinsgut (auch nicht zum kleinsten Teil, geschweige denn als „ganzes") wirklich „hat"

Digitized by Google

oder „besitzt"; daß es dasselbe schlechthin nicht hat, sondern sein „es Haben" an sich selbst und durch und durch ein „Hergeben", ein „Nichthaben" ist. Woraus folgt, daß kein Stück seiner eignen Existenz in seine wirkliche „Reichweite" gelangt, sodaß es sie in irgend einem Sinne bewahren, behalten, rechtschaffen besitzen könnte. Alles ist nur gerade punktuell berührt und damit schon wieder der Gemeinschaft mit ihm enthoben. Dieser aber in der formal-konstitutionellen Wurzel des so Gesetzten selbst wurzelnde Tatbestand ist es, der sich in der phänomenalen Ebene als die bleibende Unerreichbarkeit des Vergangenen darstellt. Diese Unerreichbarkeit läßt sich phänomenal nicht aufheben, wie immer das Vergangene in einer scheinbaren „Erhaltung" stehen bleiben mag; denn sie ist die unaufhebbare Folge der faktisch gegebenen ontischen Sachlage. Sie ist die Folge der punktuellen Existenzsetzung. Sie aber andererseits ist es gerade, die der wesenhaft-sachlichen Situation am meisten widerspricht! Denn in ihr drückt sich die ganze faktische Nichtigkeit dieses Existenzbesitzes aus, der im Grunde keiner ist. Denn was soll eine „Habe", die ein unentwegtes Nichthaben in sich schließt, sodaß alles, was existenziell „mein" ist – bis auf einen punktuellen Rest – ausserhalb des Bereichs des „Mein" liegt? Wie wir ganz zu Anfang sagten: was „nützt" dem tausend Jahre Dauernden diese seine Dauer, die immer nur eine endlose Vergangenheit und vielleicht eine ebenso endlose Zukunft ist? Es kann sich nicht selber mit sich zusammenschließen. Es ist von sich selbst ins Grenzenlose entleert. Sein Anfang und sein Ende, ja sein Alles – bis auf dieses schäbige „Jetzt" sind ihm prinzipiell entrückt.

Man denke nicht – wir müssen es noch einmal betonen – daß wir hierbei die Tatsache übersehen, daß alles Vergangene sich im Gegenwärtigen bleibend ausdrückt und das „Jetzt" seinem Gehalt nach nicht so aussehen würde, wenn nicht eben alles Vorhergehende gewesen wäre. Insofern ist die Vergangenheit eine entscheidende Macht. Selbstverständlich! Aber wenn mein Alter meine Kindheit qualitativ in sich aufgenommen hat und ohne diese überhaupt nicht wäre, so bleibt doch meine Kindheit selbst nicht in meinem Gegebenheits- und Machtbereich. Die Tatsache, daß mein Alter unaufhebbar durch die nun endgültig vergangene Jugend bestimmt ist, ruht ja auf der Voraussetzung und macht sie nur noch krasser, daß eben diese Jugend das endgültig nicht mehr Erreichbare darstellt.

Digitized by Google

Gehört sie mir nicht zu? Gehört der sich entfaltenden Pflanze ihr keimhaftes Sprossen nicht ebenso zu wie ihr Blühen? Muß sie das Eine über dem Andern endgültig verlieren? Ja, sie muß, sofern sie in die Zeit gestellt ist, sofern sie an dem Kosmos teilnimmt, dessen „Gegenwart" auf eine punktuelle Existenzberührung konstitutiv zugespitzt ist. Aber ist nicht eine Existenzgegebenheit wesentlich möglich, bei der das „Ganze" der gegebenen Existenzbreite prinzipiell erreichbar bleibt? Bei der das Vergangene nicht verloren geht, sondern „erhalten" bleibt und zwar nicht nur in und mit der Gegenwart, sondern als Vergangenheit? Bei der die Vergangenheit „Gegenwart" bleibt, womit ihr das „Tötliche" genommen ist und doch auch als Vergangenheit sich darstellt – denn sonst handelte es sich ja nicht um die geforderte Existenzbreite. Zu diesem letzteren wesentlichen Punkt, der uns ganz neue Einsichten geben wird, müssen wir uns etwas näher erklären.

Man könnte nämlich meinen, die Situation wesenhaft-sachlich dadurch lösen zu können, daß man die Gesamtheit der einem Existierenden zugehörigen Gestaltungen einfach auf eine Gegenwartsebene gleichsam zusammenhäuft! An der blühenden Pflanze ist ja nicht nur ihr „Knospen" damals (dieser Aktualitätszustand in einem bestimmten Zeitraum), sondern mit ihrer Fortentwicklung auch der dazugehörige Knospenzustand selbst vergangen oder untergegangen: die Knospe ist in der Blüte untergegangen, weil sie sich zur Blüte entfaltet hat. Und soweit es sich um Entwicklung handelt, soweit das kontinuierliche Hindurchgehen von einem Zustand zum andern gerade der sachliche Sinn der Situation ist, muß es auch so sein. Der Knospenzustand kann in diesem Fall – wenn es überhaupt eine solche wesenhafte Möglichkeit gibt – nur als „vergangener" erhalten und stehen bleiben denn in der Aktualität der Gegenwart ist die Knospe zur Blüte geworden. Etwas anderes aber wäre es, wenn wir die Vergangenheit in dem Sinne aufheben wollten, daß wir die Entwicklung selber streichen. Weshalb sollte die Pflanze nicht das ganze Bereich ihrer möglichen Gestalten, die sie, sich eine nach der andern entwickelnd, durchläuft, zugleich besitzen können? Warum nicht zugleich sprossender Keim, grünender Halm und fruchttragende Ähre! „Zugleich" d. h. zusammengeschlossen in einem und demselben leibhaften Existenzgebilde! Ist das eine wesenhafte Unmöglichkeit? Oder erscheint es nur unsern an die fixierende Materialität gewöhnten

Digitized by Google

Augen eine solche zu sein? Gewiß, in und mit dieser das Meon endgültig und einmalig ausfüllenden Materie ist eine Durchdringung verschiedener, ja unendlich viel verschiedener und dennoch gesonderter Gestaltungen in dem „Raum" eines und desselben leibhaften Existenzgebildes, eine Unmöglichkeit. Was als sprossender Keim in diesem Sinn „materialisiert" ist, kann nicht zugleich an sich selbst fruchttragende Ähre sein. In einer „geistigen" Substanzialität dagegen, die deshalb nicht weniger leibhaft wäre, ist eine solche Ordnung durchaus nichts Unanschaubares. Denn diese Substanzialität ist eine in sich selber nicht fixierte, sondern „schwebende"; der Raum in dem Sinne eines nur „einmalig" ausfüllbar ist überwunden[1]). Aber wie dem auch sei – es ist das nicht unsere jetzige Frage. Wir müssen nur feststellen, daß diese an sich selbst durchaus nicht wesenhaft unmögliche Sachlage doch zu unserer speziellen Frage (nach der wesenhaft-sachlichen Überwindung der „Zeit", sofern sie keinem Existierenden mehr als eine nur punktuelle Gegenwart vergönnt) nichts beiträgt. Denn wenn wir so alle möglichen Gestaltungen an der Pflanze gleichsam „zu Hauf" gebracht haben, sodaß sie in Einem alles das darstellt, was sie sonst allmählich und zeitlich durchlaufen muß, wenn wir so, was ihre eigne Gestaltung betrifft, die Entwicklung und damit Gebundenheit an die Zeit an ihr aufgehoben und alles in ein aktuelles Gegenwartsgebilde zusammengebracht haben, so stehen wir doch nur wieder genau an dem Anfang, von dem wir ausgegangen sind: dann ist ja dieses nun so Geartete – mit der unendlichen Mannigfaltigkeit der an ihm ausgedrückten Gestaltungen – wiederum ein „Dauerndes", nicht zwar sich mehr Entwickelndes, sich Veränderndes, aber darum doch nicht aus dem Druck der an ihm beständig in die unerreichbare Vergangenheit sinkenden Existenzsetzung Erlöstes? Es steht nun als ganzes und ruhend da: aber es steht nur um so mehr „da", nichts mehr weiter als „dauernd" und so dem Fluch der zehrenden Zeit erst recht verfallen.

Wir haben die Sachlage sozusagen überfordert. Wenn wir alle Gestaltungsmöglichkeiten in eine und dieselbe aktuelle Gegenwart rücken, haben wir die Vergangenheit nicht überwunden, sondern einfach außerhalb stehen gelassen. Und so macht die unaufgehobene ihre sachlichen Ansprüche sofort wieder geltend. Eine wirkliche

1) Vgl. Metaphysische Gespräche, Niemeyer, Halle 1921.

Digitized by Google

Überwindung wäre nur da möglich, wo das Spezifische an ihr (ihr endgültig unaufhebbares sachliches Recht) mit in die neue Setzungsart hineingehoben würde – ohne doch das mitzunehmen, war nur faktische Gegebenheit, nicht aber wesenhafte Sachlichkeit an ihr ist. Und nur durch dies letztere wird sie zu einer „tötlichen", wird zeitliche Setzung in eine Absurdität verkehrt. Denn was zeitliche Setzung als punktuelle Berührungsexistenz ausschlaggebend charakterisiert, ist der Tatbestand, daß außer diesem aktuellen Gegenwartspunkt allüberall das radikale Nichts steht.

Was ist aber andererseits das unaufhebbare sachliche „Recht" zeitlicher Setzung? Wir sind soeben gewarnt worden: es ist offenbar etwas an der Vergangenheit und Zukunft neben der die Gegenwart befassenden Zeit, was nicht einfach durchgestrichen und in ein für alle Mal fixierte Gegenwart verwandelt werden kann – wenn es nicht als drohendes und nicht beiseite zu schiebendes Gespenst gerade dann wieder auftauchen soll, wo wir seiner endgültig ledig zu sein glauben. Was wir durch unsere bisherigen Analysen zu leisten versuchten, war, den Blick zu schärfen für die Form zeitlicher Existenz, die mit der punktuellen Berührungsexistenz steht und fällt; bei der Vergangenheit und Zukunft verurteilt sind, radikale Leerdimensionen darzustellen, die an sich selbst sachlich nichts leisten und nur dazu benützt werden, das anschaulich – phänomenal hinein zu projizieren, was de fakto in ihnen nicht gefunden wird. Wir versuchten zu zeigen, daß, wenn das Dauernde Zeit „braucht", diese Art zeitlicher Existenz, der wir faktisch gegenüberstehen, gerade das ins Absurde verkehrt, was sie eigentlich konstituieren soll: die dem Dauernden vergönnte Existenzbreite auch wirklich zur Setzung zu bringen oder ihr Raum zu verschaffen; aber die Zeitform, in der es faktisch darinsteht, macht ihm gerade ein solches Dauern, das ein wirklicher Existenzbesitz bestimmter Ausdehnung wäre, unmöglich, insofern sein ganzer ihm sachlich zur Verfügung stehender Existenzbesitz auf den einen Berührungspunkt reduziert ist. Trotz aller möglichen Vergegenwärtigung kann das Existierende über seinen Aktualitätspunkt nicht hinaus. Sofort greift es in das große „Nichts". Sodaß es in der Tat möglich ist, die ganze Vergangenheit als bloßen Traum radikal zu entwerten.[1])

1) Der erkenntnistheoretische Idealismus als rationale Möglichkeit – und mehr Wahrheitswert besitzt er nicht – ist ein Beweis für die ontische Absurdität isolierter Zeitsetzung!

Digitized by Google

Um die wesenhaft-sachliche Überbrückung gerade dieses Tatbestandes handelt es sich. Warum und wiefern muß der Existenzbesitz auf einen einzigen Punkt reduziert bleiben? Um dies nun endgültig zu beantworten, müssen wir jetzt ontisch eine Stufe tiefer steigen. Was ist Zeit? Wo liegt ihr letzter formaler Quellpunkt?

[Fortsetzung folgt.]

Digitized by Google

ÜBER DIE LÖSUNG VON PARADOXIEN

Von PAUL FINSLER-Zürich

Die Antinomien der Mengenlehre und ähnliche damit zusammenhängende Paradoxien sind schon vielfach Gegenstand von Erörterungen gewesen, ohne daß es doch gelungen wäre, in der Erklärung derselben eine volle Einigung zu erzielen. Da aber diese Dinge für die Grundlegung der Mathematik von besonderer Bedeutung sind, so folge ich gerne einer Aufforderung des Herausgebers dieser Zeitschrift, um von mathematischem Standpunkte aus zu einer Abhandlung Stellung zu nehmen, die Herr Lipps unter dem Titel „Die Paradoxien der Mengenlehre" im Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung[1]) veröffentlicht hat.

Herr Lipps hat es in seiner Untersuchung, wie er sagt, auf eine Lösung der Paradoxien abgesehen, mit denen die Mengenlehre belastet ist, und er stellt sich damit auf den Standpunkt, daß dieselben einer Lösung bedürftig und fähig sind. Diesen Standpunkt muß man m. E. als Mathematiker ebenfalls einnehmen. Jede Unstimmigkeit in der reinen Mathematik oder in der Logik gefährdet den ganzen Bestand der Wissenschaft und muß deshalb aufgeklärt und beseitigt werden. Diese Aufgabe kann schwierig, aber doch nicht unlösbar sein, denn, wenn es auch Probleme geben kann, denen die menschlichen Hilfsmittel nicht gewachsen sind, so kann doch die Aufgabe, in einer vorliegenden, offenbar falschen Überlegung den Fehler aufzudecken, nicht dazu gehören, es muß vielmehr in diesem Falle die Lösung sich erzwingen lassen.

Freilich besteht hier die große Gefahr, daß man sich mit der Auffindung eines wirklichen oder auch nur vermeintlichen Fehlers zufrieden gibt und die Frage als gelöst betrachtet, ohne doch den wahren Kern der Sache getroffen zu haben. Die

---

1) Bd. 6 (1923) S. 561–571.

Digitized by Google

Widersprüche werden sich dann bei genauerer Untersuchung doch wieder geltend machen. Man wird deshalb an eine wirkliche Lösung strengere Anforderungen zu stellen haben. Vor allem darf eine solche nichts wesentlich Willkürliches an sich tragen, sondern sie muß sich in eindeutiger Weise aus der Aufgabe selbst ergeben. Eine Auflösung von Widersprüchen kann daher auch nicht in philosophischen Erörterungen allgemeiner Art gefunden werden, sondern nur in logischen Schlußfolgerungen, die aber bedingen, daß die Begriffe, um die es sich handelt, genau festgelegt sind.

Ich möchte nun einige der Paradoxien besprechen, indem ich kurz die wichtigsten Punkte angebe, in denen ich dem Verfasser der genannten Abhandlung nicht zustimmen kann, und die Erklärung hinzufüge, die ich für die richtige halte.

Ein Wort heißt autologisch, wenn ihm seine Bedeutung als Merkmal zukommt, es heißt heterologisch in jedem andern Fall. So ist das Wort kurz autologisch, das Wort lang dagegen heterologisch. Ist nun das Wort heterologisch selbst autologisch oder heterologisch? Beide Annahmen führen zum Widerspruch.

Herr Lipps sucht die Erklärung darin, daß es sich hier nicht um Eigenschaften von Wörtern handle. Aber weshalb soll es nicht eine Eigenschaft eines Wortes sein, daß ihm seine Bedeutung als Merkmal zukommt? Wenn die Prädikationen „Kurz ist kurz" und „Dreisilbig ist dreisilbig" eine gemeinsame Eigenschaft besitzen, so haben auch die Wörter kurz und dreisilbig selbst eine gemeinsame Eigenschaft, nämlich die, daß ihnen derartige Prädikationen zugeordnet sind.

Wir wollen, um diesen Punkt zu klären, untersuchen, was man unter einer „Eigenschaft" zu verstehen hat. Man erkennt zunächst, daß auch beliebig ungleichartige Dinge gemeinsame Eigenschaften besitzen können. So haben die Europäer und der Sirius die gemeinsame Eigenschaft, zu Beginn dieses Satzes erwähnt zu sein, und sie unterscheiden sich dadurch von allen andern „Dingen". Allgemein muß es in einem beliebigen Bereich von Dingen mindestens ebensoviele Eigenschaften geben, als es „Mengen" von solchen Dingen gibt, denn jeder Menge entspricht eine Eigenschaft ihrer Elemente, nämlich die, gerade dieser Menge als Element anzugehören. Zusammen mit weiteren Forderungen, die man an den Begriff Eigenschaft zu stellen hat, kommt man zu folgender Definition: Alles das ist als Eigenschaft zu bezeich-

Digitized by Google

nen, was in einem gegebenen Bereich von Dingen jedem Ding entweder zukommt oder nicht zukommt. Jede Eigenschaft muß also die Dinge des Bereichs eindeutig einteilen in solche, denen sie zukommt, und solche, denen sie nicht zukommt, und umgekehrt ist alles das, was eine derartige Einteilung hervorruft, als Eigenschaft zu bezeichnen. Die Einteilung braucht aber nur für den vorgelegten Bereich von Dingen bestimmt zu sein, außerhalb dieses Bereichs ist dann die Eigenschaft „sinnlos" oder „nicht erklärt".

Andere Definitionen, die man für den Begriff Eigenschaft geben könnte, lassen sich, wenn sie genügend scharf sind, auf die hier gegebene zurückführen. Den Eigenschaften im „anschaulichen" Sinn haftet meist noch eine Unbestimmtheit an, die (wenigstens ideell) durch eine eindeutige Festsetzung in den zweifelhaften Fällen oder durch Einschränkung des Bereichs der betrachteten Dinge behoben werden kann.

Wenn man also von einer bestimmten Eigenschaft reden will, so muß aus der Definition der Eigenschaft eindeutig hervorgehen, welchen Dingen sie zukommt und welchen nicht. Mehr braucht man aber von der Definition nicht zu verlangen, denn es hindert nichts, „umfangsgleiche" Eigenschaften, d. h. solche, welche denselben Dingen zukommen und denselben Dingen nicht zukommen, vom rein logischen Standpunkt aus als identisch zu betrachten. So ist z. B. für die positiven geraden Zahlen logisch genommen die Eigenschaft, „Primzahl" zu sein, identisch mit der Eigenschaft „kleiner als vier" zu sein, und mit der Eigenschaft „gleich zwei" zu sein. Im Bereich aller Zahlen werden aber durch die angeführten Worte verschiedene Eigenschaften bezeichnet.

Wie steht es nun mit den Begriffen „autologisch" und „heterologisch"? Werden durch sie bestimmte Eigenschaften von Wörtern ausgedrückt oder nicht? Wir müssen uns bei der Untersuchung streng an die Definition der Begriffe halten, da sie eben lediglich durch die dafür gegebene Definition bestimmt sind und nicht an sich schon eine bestimmte Bedeutung haben.

Betrachten wir zunächst die drei Wörter kurz, dreisilbig, lang. Von diesen sind der Definition zufolge die beiden ersten autologisch, das letzte heterologisch; im Bereich der drei Wörter handelt es sich also um wohlbestimmte Eigenschaften.

Digitized by Google

Für andere Dinge als für Wörter, z. B. für einzelne Buchstaben, sind die fraglichen Eigenschaften nicht erklärt. Es hat aber zunächst den Anschein, als ob sie im Bereich aller Wörter erklärt wären, also für beliebige Wörter einen eindeutigen Sinn haben müßten. Dies ist aber nicht der Fall.

Um zu wissen, ob einem Wort seine Bedeutung als Merkmal zukommt oder nicht, muß man die Bedeutung des Wortes nicht nur in gewissen einzelnen Fällen, sondern speziell auch in Bezug auf das Wort selbst schon kennen. Bei den Wörtern autologisch und heterologisch ist aber diese Bedeutung vermöge der Definition in zirkelhafter Weise von dieser Bedeutung selbst abhängig gemacht und dieser Zirkel läßt sich im ersten Fall zwar erfüllen, aber nicht eindeutig; im zweiten Fall ist er überhaupt nicht erfüllbar. Die Definition liefert also nicht für jedes beliebige Wort ein eindeutiges Resultat, und deshalb, und nur deshalb handelt es sich hier nicht um Eigenschaften, die im Bereich aller Wörter einen bestimmten Sinn haben. Will man aber mit den Wörtern autologisch und heterologisch Eigenschaften bezeichnen, die auch für diese Wörter selbst erklärt sind, so ist dazu eine besondere, eindeutige Festsetzung notwendig. Man kann z. B. festsetzen, die beiden Wörter sollen ohne Rücksicht auf die frühere Vorschrift eindeutig heterologisch sein. In diesem Fall hat das Wort heterologisch zwar die Eigenschaft, daß ihm seine Bedeutung als Merkmal zukommt, aber es hat nicht die Eigenschaft, autologisch zu sein.

Zusammenfassend sehen wir: Eine Eigenschaft ist nur durch die dafür gegebene Definition bestimmt und hat deshalb auch nur für solche Dinge einen Sinn, für welche die Definition ein eindeutiges Resultat ergibt. Daß die zu Anfang gegebene Definition nicht auf beliebige Wörter angewendet werden kann, rührt von einem in der Definition enthaltenen Zirkel her.

Wenn man also sagt: Es ist unmöglich, daß einem Ding eine Eigenschaft weder zukommt noch nicht zukommt, so ist dies nicht etwa ein evidenter Satz, sondern lediglich eine reine Festsetzung oder eine Forderung, die man an den Begriff „Eigenschaft" stellt, und es ist durchaus nicht notwendig, daß diese Forderung für alle Dinge aufgestellt wird, sondern man kann, wie wir es getan haben, auch dann von Eigenschaften sprechen, wenn die Forderung nur in einem bestimmten Bereich von Dingen erfüllt ist.

Digitized by Google

Andere Paradoxien sind nun ganz in derselben Weise zu behandeln. Daß die Prädikate **denkbar** und **abstrakt** beide von sich selbst ausgesagt werden können, ist sehr wohl eine den beiden Prädikaten gemeinsame Eigenschaft. Wenn man aber alle Prädikate, die von sich selbst ausgesagt werden können, als **prädikabel** bezeichnet, alle andern dagegen als **imprädikabel**, so werden dadurch zwei Eigenschaften und zugleich zwei Prädikate definiert, die nicht, wie es zunächst den Anschein hat, auf ganz beliebige Prädikate angewendet werden können. Da nämlich die Definition infolge eines Zirkels für die Prädikate prädikabel und imprädikabel selbst kein eindeutiges Resultat ergibt, so ist, wenn die Prädikate auch hierfür erklärt sein sollen, noch eine besondere Festsetzung notwendig. Eine Eigenschaft „imprädikabel", die für **alle** Prädikate der obigen Definition genügt, gibt es nicht. Man kann zwar sagen, daß das Prädikat imprädikabel, wenn nur die obige Definition dafür gegeben ist, nicht von sich selbst ausgesagt werden kann, weil eben die Definition hier keinen Sinn ergibt. Daraus folgt aber nicht, daß es nun doch imprädikabel wäre; die Definition von imprädikabel würde dies zwar verlangen, wenn sie hier einen Sinn hätte, da sie aber zugleich das Gegenteil davon verlangt, so bleibt sie sinnlos und kann deshalb auf dieses Prädikat nicht angewendet werden.

Auch die „Paradoxie der endlichen Bezeichnung" beruht auf einer zirkelhaften Definition. Jede Zahl ist entweder endlich darstellbar oder nicht, sofern, was wir annehmen wollen, der Begriff der „endlichen Darstellbarkeit" eindeutig festgelegt ist. Das Cantorsche Diagonalverfahren gibt nun eine Methode, um aus den endlich darstellbaren Zahlen eine bestimmte, nicht endlich darstellbare Zahl abzuleiten. Durch die vollständige Angabe der Definition dieser Zahl scheint dieselbe doch endlich dargestellt zu sein.

Dies ist jedoch nicht der Fall, denn die Definition verlangt, wenn sie in endlicher Darstellung gegeben wird, von der zu definierenden Zahl etwas Unmögliches, nämlich, daß sie einerseits nicht zu den endlich darstellbaren Zahlen gehören, andererseits aber durch die gegebene Darstellung doch endlich dargestellt sein soll. Einer solchen Definition kann aber keine Zahl genügen. Wird jedoch die Definition rein gedanklich gefaßt, so daß sie als solche **nicht** „in endlicher Darstellung" vorliegt, so

Digitized by Google

ist sie einwandfrei und gegen die Existenz der betreffenden Zahl ist nichts einzuwenden.[1])

Wir betrachten weiter noch die Russellsche Paradoxie von der Klasse aller sich nicht selbst enthaltenden Klassen, wobei wir zunächst annehmen, daß jede Klasse durch eine Eigenschaft ihrer Elemente definiert ist.

Wenn einer Klasse die Eigenschaft, durch die ihre Elemente bestimmt werden, selbst zukommt, so muß sie auch selbst zu ihren Elementen gehören, d. h. sie muß sich selbst enthalten. Gibt es nun eine Klasse aller sich selbst nicht enthaltenden Klassen? Die Annahme einer solchen führt zum Widerspruch, da sie sich nicht enthalten kann und doch wieder enthalten müßte. Andererseits aber ist es eine bestimmte Eigenschaft einer Klasse, sich nicht zu enthalten, und durch diese Eigenschaft sollte demnach doch eine Klasse definiert sein.

Die Lösung dieses Widerspruchs kann nicht von der Frage abhängen, in welcher Beziehung allgemein eine Klasse zu ihren Elementen steht, ob etwa Klasse und Element einander nebengeordnete Begriffe sind oder nicht; wenn jede Eigenschaft eine Klasse definiert, so muß dies auch für die angegebene Eigenschaft gelten.[2])

Um die Lösung zu finden, müssen wir untersuchen, ob wirklich jede Eigenschaft eine Klasse definiert. Dazu ist es aber nötig, die Begriffe „Eigenschaft" und „Klasse" genau zu kennen, und zwar handelt es sich nicht darum, zu wissen, was diese Begriffe „an sich" bedeuten, sondern wie sie definiert sind. Nur durch ihre Definition

---

1) Eine ausführlichere Besprechung dieser Paradoxie findet sich in der Abhandlung: P. Finsler. Formale Beweise und die Entscheidbarkeit. Math. Zeitschrift 25 (1926) S. 676–682.

2) So kann ich auch den Ausführungen von J. Petzoldt: Beseitigung der mengentheoretischen Paradoxa . . . Kantstudien Bd. XXX S. 346—356 nicht zustimmen.

Man bezeichne jede quadratfreie natürliche Zahl als „Menge", ihre Primfaktoren als ihre „Elemente". Das „Enthaltensein" in einer „Menge" bedeutet hier also „Primteiler sein". Jede Primzahl stellt dann eine „sich selbst enthaltende Menge" dar, und dies zeigt, daß der Begriff einer solchen keinen Widerspruch in sich enthält. Ob man eine Zahl (bzw. Menge) als „Menge" von derselben Zahl (bzw. Menge) als „Element" unterscheiden will oder nicht, spielt dabei keine Rolle; das „sich selbst" enthalten bedeutet dann eben nichts anderes als „eine ihr gleiche" enthalten. Auch der Begriff einer Menge aller Mengen ist bei geeigneter Festlegung des Mengenbegriffs (s. u.) nicht widerspruchsvoll.

Digitized by Google

sind die Begriffe vollständig festgelegt und sie haben auch nur so weit einen Sinn, als die Definition einen Sinn ergibt. Wenn der durch die Definition gegebene Begriff nicht mit dem Begriff übereinstimmt, den man haben will, so bleibt nichts übrig, als die Definition abzuändern und nach einer passenden Definition zu suchen. Wenn aber der gewünschte Begriff logisch unmöglich ist, d. h. wenn man sich widersprechende Forderungen an den Begriff stellt, so wird es nicht gelingen, eine passende, logisch einwandfreie Definition dafür zu erhalten.

Nehmen wir zunächst an, es sei ein bestimmter Bereich von konkreten Dingen gegeben. In diesem Bereich ist eine Eigenschaft E definiert, sobald von jedem einzelnen der gegebenen Dinge feststeht, ob ihm E zukommt oder nicht. Wir können nun festsetzen, daß jeder solchen Eigenschaft E eine Klasse K entspricht, und daß diejenigen Dinge, denen die Eigenschaft E zukommt, als Elemente der Klasse K bezeichnet werden. Der vorgelegte Bereich von Dingen wird durch diese Festsetzung nicht verändert und es ergeben sich hier auch keine Schwierigkeiten.

Wir können aber nicht mehr in dieser Weise schließen, wenn wir beliebige Klassen von Klassen betrachten wollen. Der Begriff der Klasse war an den Begriff der Eigenschaft geknüpft und dieser stützte sich auf einen vorgelegten Bereich von Dingen. Wenn nun aber diese Dinge selbst beliebige Klassen sein dürfen, so braucht man zu ihrer Definition schon den Begriff der Klasse, und dieser muß also durch sich selbst definiert werden. Wenn es nun auch gelingen kann, durch eine Zirkeldefinition oder, was dasselbe bedeutet, durch eine implizite Definition den Begriff einer Klasse bestimmt festzulegen, so zeigt es sich doch, daß es nicht möglich ist, ihn so festzulegen, daß in dem gefundenen Bereich die früheren Definitionen erfüllt bleiben, daß also der Begriff der Eigenschaft den bisherigen Forderungen genügt und jeder Eigenschaft eine bestimmte Klasse entspricht. Es ist m. a. W. nicht möglich, den Begriff Klasse so festzulegen, daß beliebig gegebenen Klassen stets eine bestimmte Klasse entspricht, die sie als Elemente enthält, und der Beweis dafür liegt eben in der Tatsache, daß es keine Klasse geben kann, deren Elemente gerade die sich selbst nicht enthaltenden Klassen sind. Wollte man durch die Eigenschaft, eine beliebige sich nicht enthaltende Klasse zu sein, eine neue Klasse definieren, so würde man damit sich selbst widersprechen, da man doch an-

Digitized by Google

nimmt, daß schon alle Klassen vorgelegt sind, daß es also keine neuen mehr gibt.

Daß also jetzt die Klassen nicht an sich schon durch die Eigenschaften definiert sind oder definiert werden können, rührt daher, daß die Eigenschaften noch keinen bestimmten Sinn haben, wenn der Bereich von Dingen, auf die sie sich beziehen, nicht fest gegeben ist. So hat insbesondere die Eigenschaft, eine sich nicht enthaltende Klasse zu sein, erst dann einen Sinn, wenn der Begriff Klasse festgelegt ist. Wenn man den Begriff Klasse definiert, ohne dabei den Begriff Eigenschaft zu benutzen, so kann man nachträglich im Bereich aller Klassen den Begriff Eigenschaft in der früheren Weise festlegen und findet dann, daß nicht jeder Eigenschaft eine Klasse entspricht. Eine beliebige Eigenschaft gibt zwar in dem Bereich eine Einteilung in Dinge, denen sie zukommt, und solche, denen sie nicht zukommt, und man ist gewohnt, dadurch eine Klasse definiert zu sehen; es ist jedoch zu beachten, daß man sich in diesem Falle die Dinge des Bereichs anders vorstellt, als die Einteilungen dieser Dinge oder die Eigenschaften, die diesen Dingen zukommen, und daß es eben in manchen Fällen unmöglich werden kann, die Einteilungen oder Eigenschaften mit den Dingen selbst zu identifizieren.

Wollte man die Begriffe Eigenschaft und Klasse gleichzeitig so festlegen, daß jeder Eigenschaft eine Klasse entspricht und jeder Einteilung der Klassen eine Eigenschaft, so würde man damit wegen eines unerfüllbaren Zirkels nicht zum Ziel gelangen. Es ist hier zu beachten, daß Zirkeldefinitionen zwar in gewissen Fällen eindeutige Lösungen besitzen können, daß sie aber nicht in jedem Fall erfüllbar zu sein brauchen.

Zusammenfassend ist also zu sagen: Der Begriff „Klasse" (und ebenso der Begriff „Eigenschaft") ist nichts an sich Gegebenes, sondern etwas, was erst definiert werden muß. Jeder Versuch aber, die Klassen allgemein so zu definieren, daß sie auch beliebig als Elemente auftreten können, führt notwendig zu einer Zirkeldefinition oder impliziten Definition. Es ist unmöglich, den Begriff „Klasse" widerspruchsfrei so festzulegen, daß beliebige Klassen zusammen stets die Elemente einer bestimmten Klasse darstellen.

Es bleibt noch die Frage, wie dann der Begriff Klasse zweckmäßig festzulegen ist. Da nicht alle Forderungen erfüllt werden können, sind gewisse Einschränkungen

Digitized by Google

nötig. In vielen Fällen wird man den Zirkel vermeiden können, indem man nur solche Dinge als Elemente zuläßt, die von dem Begriff Klasse unabhängig sind. Eine solche Einschränkung ist aber insbesondere für die Zwecke der Mengenlehre, die es mit analogen Fragestellungen zu tun hat, zu eng. Man kann aber hier eine andere Einschränkung vornehmen, die es gestattet, gerade die durch den Zirkel veranlaßten Besonderheiten zu untersuchen und den fraglichen Begriff eindeutig festzulegen.

Der Unterschied zwischen den Klassen und den mathematischen Mengen liegt im wesentlichen nur in der schärferen Umgrenzung der letzteren. Wenn z. B. Herr Lipps sagt, daß die Existenz einer Klasse nur die Existenz irgendwelcher Elemente von gewisser Eigenschaft voraussetzt, aber nicht die Existenz aller dieser Elemente, so ist zu bemerken, daß entweder durch die Angabe der Eigenschaft auch alle Elemente mit dieser Eigenschaft bestimmt sind, oder aber, wenn dies nicht der Fall ist, die Eigenschaft (und demzufolge auch die Klasse) keinen eindeutigen Sinn hat. Auch die Mengen sind nur, allerdings in bestimmter Weise, auf gewisse Dinge als ihre Elemente bezogen, ohne eigentlich „aus" ihnen zu „bestehen", denn es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen dem einen Ding, der Menge, und den meist vielen Dingen, ihren Elementen. Es ist aber an sich nicht ausgeschlossen, daß eine Menge sich selbst als Element enthält, also mit einem bestimmten ihrer Elemente identisch ist.

Wenn man nun die Mengen für mathematische Zwecke exakt festlegen will, so muß man auch den Bereich der Dinge, die als Elemente auftreten dürfen, scharf umgrenzen, denn sonst hat z. B. der Begriff „aller" Mengen keinen bestimmten Sinn. Die oben erwähnte Einschränkung, die zu einer scharfen Definition führt, besteht nun darin, daß man nur die Mengen selbst als Elemente zuläßt, also nur Mengen von Mengen betrachtet, ohne jedoch zu verlangen, daß beliebige Mengen zusammen stets wieder eine Menge bilden. Durch jede Menge müssen aber ihre Elemente eindeutig bestimmt sein. Wenn man noch eine passende Festsetzung darüber hinzufügt, wann zwei Mengen als identisch zu betrachten sind, und dann alle in dieser Weise möglichen Mengen zusammennimmt, so erhält man, wie sich zeigen läßt, ein eindeutiges und widerspruchsfreies System, an das man die weiteren Un-

Digitized by Google

tersuchungen anknüpfen kann.[1]) Wirkliche Antinomien können hier nicht mehr auftreten, denn ein tatsächlicher Widerspruch in der Logik selbst ist undenkbar; scheinbare Widersprüche können nur durch Fehlschlüsse entstehen. Insbesondere verschwindet auch die Antinomie von der Menge aller Ordnungszahlen, sobald man sich an exakte Definitionen hält. Die genauere Ausführung führt aber hier zu weit auf rein mathematisches Gebiet.

1) Näheres hierüber findet sich in der Abhandlung: P. Finsler. Über die Grundlegung der Mengenlehre. Math. Zeitschrift 25 (1926) S. 683–713. Vergl. auch P. Finsler. Gibt es Widersprüche in der Mathematik? Jahresbericht der deutschen Math.-Vereinigung 34 (1925) S. 143—155.

Digitized by Google

ENTGEGNUNG

Von HANS LIPPS-Göttingen

Die Ausführungen von Herrn Finsler sind m. E. keine Auflösung der Paradoxien. Sie sind nur ein neuer Versuch sie zu vermeiden durch die Aufstellung von neuen, widerspruchsfreien Begriffen. In den Paradoxien liegen aber nicht nur irgendwelche „offenbar (?) falsche Überlegungen" vor. Der Modus der zur Diskussion stehenden Argumentationen ist ein spezifischer. Das Besondere liegt in der durch eine Korrektur von Prämissen oder durch Einführung präzise definierter Prinzipien nicht wegzuschaffenden Stärke der Dialektik. Nicht nur, daß hier Thesis und Antithesis einander wechselseitig heraufführen – es fehlen „Prämissen" im strengen Sinn, die dann als illegitim dargetan werden könnten. Die Paradoxien sind keine bloßen Antinomien. Das Bestehen einer Antinomie könnte freilich als ein Beweis für irgendetwas in Anschlag gebracht werden. Z. B. als ein Beweis für die Unverträglichkeit der Prämissen zu den Überlegungen, die zur Thesis und – getrennt – aber ebenso zur Antithesis führten. Eine Antinomie kann einfach beseitigt werden. Eine Paradoxie ist aber nur dann „aufgelöst", wenn der Schein von Richtigkeit aufgedeckt und als bloßer Schein begriffen ist, der sie zu einer Paradoxie machte.

In der von Herrn Finsler anfangs erwähnten Arbeit bestritt ich, daß die Aussagbarkeit eines Wortes von sich selbst beztl. das sich-selbst-Enthalten einer Klasse eine diesen Worten beztl. Klassen gemeinsame Eigenschaft sei. Zu dem Wort KURZ könne nur kurz und zu einer Klasse M nur das Enthalten von M als Eigenschaft gehören. Nämlich als an diesen Dingen vorfindliche und ihre Natur ausmachende Eigenschaften. Dadurch, daß in dem einen Falle dem Wort eine Beschaffenheit inhäriere, die identisch ist mit dem, was dieses Wort bezeichnet, – oder daß im andern Falle das von der Klasse enthaltene Element identisch mit eben dieser Klasse ist, – dadurch seien die Inhärenz dieser Eigenschaft beztl. der Bezug der Klasse zu diesem einen unter ihren Elementen nicht in reflexivem Sinne modifiziert

Digitized by Google

worden. Die Inhärenz einer Beschaffenheit sei ebensowenig in der Lage reflexiv affiziert zu werden wie die Beziehung einer Klasse zu ihren Elementen.

Es fehle also bei KURZ und DREISILBIG ebenso eine an diesen Worten auffindbare gemeinsame Eigentümlichkeit, wie sie fehlt bei den Klassen M und N, wenn M M und N N enthält. Die Reflexivität, d. i. das Besondere liege wo anders. Nämlich bei den Prädikationen. Daß M M und N N enthält, – beides kann man nur eben dahin ausdrücken, daß M und N „sich selbst enthalten".

Ein einfaches Beispiel einer tatsächlich reflexiven Beziehung wäre z. B. die Gleichheit einer mathematischen Größe mit sich selbst. Könnte hier diese Beziehung als eine besondere Beziehung anderen Gleichheitsbeziehungen gegenüber nicht festgehalten werden, so wäre der Ansatz dieser sich-selbst-Gleichheit als Axiom nicht möglich. Auf beiden Seiten einer solchen Gleichung steht dieselbe Zahl. Sofern es aber dieselbe Zahl ist, kann ich sie wohl vergleichen mit anderen Zahlen, z. B. ist dann 3 gleich mit 5. Nämlich darin, daß sie beide ungerade Zahlen sind. Diese prädikative Gleichheit, die immer eine Hinsicht voraussetzt, in der „Dinge" gleich sind, ist aber eine andere als die durch das Gleichheitszeichen angegebene. Das Gleichheitszeichen bezeichnet nicht etwa eine Gleichheit von Dingen hinsichtlich ihrer Größe. Daß man hierbei auf das Quantenhafte rekurriert, verkennt die Natur des Gleichheitszeichens. Weder dingliche Gleichheit, noch Identität der beiden Seiten ist darin formuliert worden. Es besagt nur, daß 3 ebenso in 3 transformiert werden kann wie in 2+1 als in einen anderen mathematischen Ausdruck. Sofern ich mit 3 rechne, d. i. sofern diese Zahl also in einer Gleichung steht, steht sie unter einer andern Supposition als dann, wenn ich sie hinsichtlich ihrer Eigenschaften vergleiche mit andern Zahlen. Also scheint auch die hier in 3=3 zum Ausdruck kommende Beziehung nicht eine Beziehung „der 3 auf sich selbst" zu sein. Denn die Reflexivität ersteht allererst unter einer Supposition, unter der es eben „dieselbe Zahl" ist, die auf beiden Seiten einer Gleichung steht, also unter einer Supposition, unter der sie gerade nicht in der Gleichung steht. Die Situation scheint also tatsächlich die nämliche zu sein, wie im Falle der Klasse, die sich selbst enthielt. Wo auch die sog. Beziehung der Klasse auf sich selbst nicht in reflexivem Sinne modifiziert werden konnte, sondern wo die Reflexivität von andersher, nämlich nur als

Digitized by Google

eine Lesart von primär nicht reflexivem hereinkam. Demnach scheinen wir eines von beiden aufgeben zu müssen: Entweder das, daß die sich-selbst-Gleichheit einer Größe tatsächlich eine reflexive d. i. eigentümliche Beziehung ist. Oder das andere, daß das sich-selbst-Enthalten eines Begriffes oder einer Klasse keine reflexive Beziehung ist, daß wir es also hier – gerade entgegen dem oben gesagten – doch noch mit einer auszeichnenden Beziehung zu tun hätten. Womit die Paradoxie wieder entstehen müßte. Tatsächlich liegt aber in beiden Fällen Verschiedenes vor:

Was ist eigentlich damit gemeint, wenn wir sagten, daß im Falle eines sich selbst enthaltenden Begriffes die Reflexivität im Ausdruck läge? Doch zunächst nur das, daß eben die Reflexivität nicht in der Beziehung liegt, die gerade in Frage steht. Ebenso ist es aber bei 3=3! Indessen: hier im letzteren Falle haben wir es zunächst einmal tatsächlich mit einer Beziehung zu tun, in die 3 zu 3 tritt. So sicher als es nicht (verschiedene!) Exemplare von 3 gibt, die dann nur dinglich, nämlich hinsichtlich ihrer Größe einander „gleich" sein könnten, ist doch 3 andererseits „iterierbar". Der Begriff beztl. die Klasse tritt aber zu demjenigen nicht in eine eigentliche „Beziehung", was zu ihm zufolge seines determinativen Bestandes gehört. Denn es ist nicht so, daß es einem Begriff eigentümlich wäre, das und jenes zu enthalten, sondern umgekehrt ist es den A B C eigentümlich alle zu y zu gehören, wenn y das den Begriff auszeichnende Merkmal ist. Sie sind das nämliche y. Das kann auch so gelesen werden, daß sie „zu y gehören". Ein „Begriff" bezw. eine Klasse kann nicht konstruirt werden. Sie entstehen durch bloße Definition. Und weil es eben deshalb unmöglich ist, sich ihrem automatischen Hervortreten zu entziehen, daraus entstand ja in unserm Falle das Peinliche der Paradoxie. Der Schein ihrer Unwiderlegbarkeit lag darin, daß in der reflexiven Formulierung sicherlich Eigenschaften (nur eben je andere) gemeint waren, zu denen sich die Klassen beztl. Worte entschieden hatten, die ihnen zukamen oder nicht zukamen, daß aber die reflexive Formulierung selbst keine M und N und dann „gemeinsame" Eigenschaft war. Ein Begriff beztl. eine Klasse kann als ein nur definiertes Gebilde nicht zweimal auftreten in dem Sinne wie die 3 zweimal in einer bestimmten Gleichung auftritt. Nämlich z. B. auch dann nicht, wenn dieser Begriff sich selbst enthält, d. i. wenn M auch gerade M ist. Eben darin, daß das zu einem Begriff zu gehören dasselbe ist wie das zu sein, was Merk-

Digitized by Google

mal dieses Begriffes ist, darin liegt einerseits das Peinliche, andererseits aber ebenso die Lösung der Paradoxie. Es ist sehr wohl möglich, daß ein Begriff sich selbst enthält. Z. B. der Begriff des Begriffes. Oder daß er nicht sich selbst enthält. Z. B. der Begriff des Baumes. Aber es ist unmöglich, daß das was hier als Relation des Begriffes zu dem, was er enthält, erscheint, durch Reflexivität eine Eigentümlichkeit bekäme, durch die dann ein anderer Begriff bezw. eine Klasse definiert würden, für welche die Zugehörigkeit zu sich selbst in Frage stehen könnte. Denn eine „Relation" des Begriffes zu dem was er selbst ist, d. i. zu dem was zu ihm gehört, liegt hierbei garnicht vor.

Die Klasse, zu deren Legitimität es genügt, daß sie durch eine echte Eigenschaft definiert ist, ist ein logisches Gebilde im Unterschied zu der Menge der Mathematik, die nicht nur durch eine „schärfere Umgrenzung" ausgezeichnet ist. Eine Klasse hat überhaupt keinen solchen Aufbau wie die Menge. Die eben nur zufolge dessen, daß sie ihn hat, auch dicht oder wohlgeordnet sein kann. Ein Inbegriff kann wohl in abstrakten Elementen „abgebildet", aber nicht dargestellt werden. Diese Darstellung einer Menge ist keine bloße Veranschaulichung, sondern eine zur Menge gehörige Seite, die eben dann zufolge ihrer Darstellbarkeit daraufhin untersucht werden kann, ob sie „abbildbar" ist in dem Sinne, wie die Mathematik von der Abbildung von Mengen spricht. Diese Abbildung, die geknüpft ist an die Darstellbarkeit als eine zur Natur der Mannigfaltigkeit gehörige Seite, ist etwas toto genere anderes als die Veranschaulichung eines Inbegriffs beztl. einer Klasse an einem konkreten Material, was konkretes Material bleibt, auch wenn man von der Natur der betr. Objekte abstrahiert.

Herr Finsler bemerkt: „Auch die Mengen sind auf gewisse Dinge als ihre Elemente bezogen, ohne eigentlich aus ihnen zu „bestehen". Denn es ist „ein wesentlicher Unterschied zwischen dem einen Ding der Menge, und den meist vielen Dingen ihrer Elemente." Wohl niemand bestreitet, daß eine Menge verschieden ist von ihren Elementen. Nämlich in dem Sinn, als dasjenige, was für die Mengen zutrifft, nicht zuzutreffen braucht für ihre Elemente. Das „aus den Elementen bestehen" hatte ich aber gegenüber gestellt dem lediglich intentionalen Bezug in dem Falle einer logischen Klasse, deren Elemente zufolge ihres prädikativen Bestandes

Digitized by Google

automatisch von dieser durch einen Begriff „definierten" Klasse aufgegriffen sind. In dem Moment des Automatischen, d. i. darin, daß das Bestehen einer Klasse garantiert ist, wenn nur irgend ein Element da ist, was zu der Klasse gehört, lag gerade die dialektische Stärke der Paradoxie. Es ist bezeichnend, daß die Paradoxien nur gleichsam an der Peripherie der Mathematik auftreten. Im Bereiche der Mathematik, die konstruiert und in diesem Sinne „definiert", könnte es nur zu Antinomien, aber nie zu tatsächlichen Paradoxien kommen. Beztl. es ist von vornherein verfehlt, nach einem in den Paradoxien verborgenen „Zirkel" zu fahnden. Denn zirkelhaft kann nur eine konstruktive Definition sein, aber nimmermehr die Definition eines logischen Gebildes wie der Klasse. Deren automatisches Entstehen kann aber auch – das ist die Kehrseite – durch keinerlei Bedingungen eingeschränkt beztl. verhindert werden.

Eine solche Einschränkung ist aber anscheinend gerade dann erforderlich, wenn wir hier – nach diesen Erörterungen über die Differenz von tatsächlicher und nur scheinbarer Reflexivität – die Untersuchung der Klasse von Klassen, die sich nicht selbst enthalten, also dieses logischen und nicht mathematischen Gebildes, weiterführen. Herr Finsler entgegnet: „Wenn aber die Prädikationen eine gemeinsame Eigenschaft besitzen, so haben auch die Dinge, denen sie zugeordnet sind, eine gemeinsame Eigenschaft. Nämlich die, daß ihnen derartige Prädikationen zugeordnet sind." Sicherlich sind das keine zum konstitutiven Bestande dieser Dinge gehörigen Eigenschaften. Sie werden erst dadurch gewonnen, daß die Dinge in Prädikationen geraten. Und die Alternative, vor die man dann gestellt wird, ist deshalb auch eine andere. Es handelt sich nicht mehr um die Frage, ob einem Dinge etwas „ein für allemal" d. i. kategorisch als Eigenschaft zukommt oder nicht, sondern darum, ob das Ding vorkommt in einer Prädikation von bestimmter Eigenschaft oder nicht, d. i. aber recht besehen: Ob es – allgemein – eine Prädikation von bestimmter Eigenschaft gibt, in der das Ding vorkommt, oder ob es keine solche Prädikation gibt. Die Paradoxie ist dann darin gelegen, daß eine Prädikation dann gerade zufolge ihres Auftretens, d. i. zufolge ihrer Wahrheit sich selbst der Falschheit zu bezichtigen scheint.

Digitized by Google

An dieser Verknüpfung der Wahrheit einer Prädikation mit deren Auftreten als einer Formulierung von gewisser und gerade hier verhängnisvoller Beschaffenheit hat die Auflösung der Paradoxie einzusetzen: Der Satz, der zur Aussage gehört, ist keine Formulierung. Damit meine ich seinen Unterschied gegenüber z. B. einer algebraischen Formel. Als echte Formel kann diese richtig oder unrichtig sein. Richtigkeit und Unrichtigkeit sind sie auszeichnende Eigenschaften. Das sprachliche Gefüge des Satzes ist aber keine solche Darstellung, die eben deshalb, weil sie Darstellung wäre, an sich richtig oder unrichtig sein könnte. Sofern nämlich mit den Argumenten, algebraischen Symbolen oder Zahlen richtig darin operiert ist. Der sprachliche Satz ist aber weder richtig beztl. unrichtig, noch wahr oder falsch. Wahr oder falsch ist nur die Aussage, zu der er gehört. Und die hinwiederum nur in dem Sinne, als eben dasjenige wahr oder falsch ist „was ausgesagt wird." An anderer Stelle[1]) habe ich gezeigt, wie der trügerische Schein in der Paradoxie des Lügners gerade in der Erschleichung des Themas seiner Behauptung liegt, wenn er prätendiert, etwas über seine „Behauptungen" prädizieren zu können. Es ist nicht möglich zu sagen, daß die Wahrheit (bez. etwas, dem Wahrheit als Eigenschaft zukommt) durch eine Operation entsteht. Nur dann wäre aber die gedankliche Möglichkeit zu einem zirkelhaften Beginnen gegeben.

Aber sofern nun das Wortgefüge eines Satzes mögliches Thema der Aussage bleibt, zu der dieser Satz „gehört", – ist damit nicht die Möglichkeit eines Zirkels insofern gegeben, als der Fall eintreten kann, daß die Wahrheit einer Aussage einerseits über die Zugehörigkeit ihres Wortgefüges zu ihrem Triftigkeitsbereich entscheidet, andererseits aber doch wiederum ihre Wahrheit sich gerade an diesem Wortgefüge zu bewähren hat?

Was immer wieder verführt und verwirrt, ist die stillschweigende Annahme, daß der Triftigkeitsbereich einer allgemeinen Aussage mit einem von irgendher definierten Inbegriff bezw. einer Klasse zusammenfällt. Diese Voraussetzung ist falsch. Ebenso falsch als der Zweifel andererseits an der Legitimität der Klasse aller Sätze

---

1) Kantstudien XXVIII, S. 355 ff.

Digitized by Google

von gewisser Beschaffenheit, die zu einer wahren Prädikation gehören. So sicher als diese Klasse bereits durch irgendwelche ihrer Elemente, aber nicht erst durch alle Elemente definiert war und zu recht bestand, ist der Triftigkeitsbereich einer allgemeinen Aussage, d. i. sind deren Gegenstände als Gegenstand dieser Aussage überhaupt nicht „definiert". Sie werden einfach betroffen von der Aussage. Es ist keineswegs gewährleistet, daß man alle Elemente zu Gegenständen derselben allgemeinen Aussage machen kann. Die Definition einer Klasse vermittelt nicht ebenso automatisch den Bezug einer allgemeinen Aussage auf ihre Gegenstände. Daß diese „gegeben", d. i. da sein müssen – diese Feststellung wehrt kein Zirkel ab. Denn eine Aussage ist ja überhaupt nichts, was aufgebaut wäre aus Elementen und sich als Aussage dabei insofern nicht als Element im Voraus setzen könnte.

Während demnach die Stufentheorie auf Klassen angewendet eine durch nichts geforderte und willkürliche, d. i. eingebildete Schwierigkeiten nur vermeidende Einschränkung ist, vermeidet sie angewendet auf Aussagen einen Fehler, den zu begehen von vornherein garnicht möglich war. Daß die Gegenstände der Aussage da, d. i. gegeben sein müssen, besagt nichts anderes, als daß die Aussage sich auf nichts anderes beziehen kann als auf dasjenige, dessen so und so Sein doch recht besehen gerade ihre Wahrheit ist. Und wenn man in dem diskutierten Falle überhaupt einen Zirkel angeben will, so könnte er nur in dem vergeblichen und darum nicht erst abzuwehrenden Versuche liegen, irgend etwas bestimmtes zum Gegenstand dieser Aussage zu machen.

Zu der Paradoxie von der endlichen Bezeichnung gibt Herr Finsler die Erklärung, daß die Definition „erste nicht endlich darstellbare Zahl" tatsächlich diese Zahl nicht endlich darstelle. Denn die Definition verlange, wenn sie in endlicher Darstellung gegeben wird, von der zu definierenden Zahl etwas Unmögliches, nämlich, daß sie einerseits nicht zu den endlich darstellbaren Zahlen gehört, andererseits aber durch die gegebene Darstellung doch endlich dargestellt sein soll. Einer solchen Definition könne aber keine Zahl genügen. „Wird jedoch die Definition rein gedanklich gefaßt, aber daß sie als solche nicht in endlicher Darstellung vorliegt, so ist sie einwandfrei und gegen die Existenz der betroffenen Zahl ist nichts einzuwenden." – Verlangte die Definition tatsächlich Unmögliches, so würde durch die Erkenntnis

Digitized by Google

dieser Unmöglichkeit die Paradoxie nicht gelöst werden. Sie entsteht ja gerade dadurch, daß diese Definition durchaus legitim entwickelt ist. Daran ist keine Korrektur möglich. Aber man muß bemerken, wie die „Definition" in endlich vielen Worten eine Darstellung dieser Zahl derart, wie sie in der Einführung der Paradoxie als legitime Eigenschaft tatsächlich auftat, nämlich in endlich vielen Ziffern oder Zeichen, überhaupt nicht ist. Es liegt kein Anlaß vor auf die Fixierung der Definition in Worten zu verzichten und sich mit einer bloß „gedanklichen Fassung" (?) zu begnügen. Dieser Verzicht auf die Aktualisierung desjenigen, dessen Möglichkeit ja doch genügte, um die Paradoxie entstehen zu lassen, wäre aber doch überdies kein Ausweg, wenn wir schließlich davon absehen, daß er einem Verzicht auf die Behandlung der Paradoxie gleich käme.

Nach Herrn Finsler sind die Paradoxien ein Beweis für die „Unmöglichkeit, von Eigenschaften" zu sprechen, ohne sie im Hinblick auf einen vorliegenden Bereich von Dingen definiert zu haben. Sie haben nur in soweit einen Sinn, als die Definition einen Sinn gibt. Und das träfe z. B. zu für die Eigenschaften autologisch und heterologisch bei den Worten KURZ und LANG. Aber nicht mehr bei AUTOLOGISCH und HETEROLOGISCH selbst. – Daß die fragliche Eigenschaft bei KURZ und LANG einen „Sinn" hat, bedeutet nur, daß man von dem einen tatsächlich sagen kann, daß es von sich selbst ausgesagt wird, sofern es nämlich kurz ist. Und daß es bei dem andern nicht der Fall ist, wenn es ebenso kurz ist. Mehr meint aber Herr Finsler wohl auch garnicht. Denn er spricht lediglich von der „Bedeutung" von „autologisch", die nicht nur in gewissen einzelnen Fällen, sondern in Bezug auf das Wort AUTOLOGISCH selbst schon bekannt sein müßte, wenn man entscheiden wollte, ob sie „zukommt" oder nicht zukommt. Was hier als strenge Definition der Eigenschaft bezeichnet wird, ist die strenge Definition eines Falles, zu dessen strenger Definition es genügend ist, wenn er nur dem formalen Schema genügt: Es ist so, beztl. nicht so. Es kommt dabei nur darauf an, daß z. B. die Aussagbarkeit-von-sich-selbst irgend einen Sinn hat, d. i. daß irgend etwas damit gemeint ist. Wobei es aber gleichgültig ist, was in re damit gemeint ist. D. i. des näheren, ob dabei tatsächlich einem Dinge eine Eigenschaft zugesprochen wird, oder ob in der Be-

Digitized by Google

hauptung nur eine Tatsache fixiert ist, derart z. B., daß etwas gerade in Bezug auf eine vorliegende Prädikation von sich selbst ausgesagt wird, oder ob die Aussage – im Falle der von-sich-selbst-Aussagbarkeit – der Form nach allgemein ist. Dabei bleiben also gerade die oben fixierten logisch-formalen Differenzen unbeachtet, deren Nichtbeachtung die Paradoxien zur Entwicklung bringen und deren Konfusion dann als Fehler in der Definition eines gewissen sachlichen Prädikates erscheint. Die Untersuchung von Herrn Finsler hat ihren Ansatz an der Stelle, wo die paradoxe Argumentation endet. Darin aber, wie Herr Finsler an der dialektischen Einleitung des Widerspiels von Thesis und Antithesis vorbeigeht, dieses Widerspiel als etwas in sich selbst stehendes nimmt und notgedrungen dann den so gelegen kommenden Zirkel für die Entstehung eines Widerspruchs verantwortlich macht, ohne die Genese der Paradoxie mit den darin verwobenen Motiven zu untersuchen, sehe ich nur ein Ausweichen vor der Materie des gerade in den Paradoxien indizierten Gebietes. Das ist kein Einwand gegen den Mathematiker. Ein solcher könnte nur erhoben werden gegen die Prätention, die Paradoxien durch Korrekturen von Definitionen usw. tatsächlich erledigen zu können.

Digitized by Google

ANTWORT AUF DIE ENTGEGNUNG DES HERRN LIPPS

Von PAUL FINSLER-Zürich

Zu der Entgegnung des Herrn Lipps möchte ich bemerken:

Eine Überlegung, deren Resultat ein Widerspruch ist, ist meiner Ansicht nach „offenbar falsch", auch wenn der Fehler selbst nicht sofort zu sehen ist. Je schwieriger der Fehler in einer scheinbar einfachen Überlegung zu finden ist, desto stärker ist die Paradoxie. Die Auflösung der Paradoxie besteht darin, daß der Fehler, der den Widerspruch verursacht, aufgedeckt wird. Wenn dies geschehen ist, dann ist auch der Schein von Richtigkeit aufgedeckt und als bloßer Schein begriffen. Um aber sicher zu sein, daß man den Kern der Sache getroffen hat, muß man auch zeigen, daß bei Vermeidung des angegebenen Fehlers die Widersprüche verschwinden.

Die vorliegenden Paradoxien haben allerdings das Besondere, daß sich Thesis und Antithesis wechselseitig heraufführen, und diese Besonderheit nenne ich einen Zirkel. Der Fehler in den Überlegungen besteht darin, daß die Eigenschaften oder Klassen als etwas an sich Gegebenes oder „automatisch Entstehendes" betrachtet werden, während sie doch nur durch ihre Definition gegeben sind und diese Definitionen gerade infolge eines Zirkels in manchen Fällen versagen können.

Wenn man aber gewisse Begriffe als widerspruchsvoll erkannt hat und auch die Ursache des Widerspruchs eingesehen hat, so erscheint es mir unnütz, sich noch weiter mit ihnen zu beschäftigen. Das dialektische Operieren mit Worten, die keinen Sinn haben, halte ich für zwecklos und ich kann deshalb Herrn Lipps auf dieses Gebiet nicht folgen. So kann ich mir z. B. unter einer „automatisch entstehenden" Klasse schlechterdings nichts vorstellen. Wie das Bestehen der Klasse (also einer bestimmten Klasse) garantiert sein soll, wenn nur irgendein Element da ist, das zu der Klasse gehört, ist mir ganz unklar. Man muß doch angeben, welche Eigenschaft des betreffenden Elements für die Klasse wesentlich sein soll, und damit

Digitized by Google

kommt man wieder zu der Definition der Klasse, durch die sie allein gegeben wird.

Zu der „Paradoxie der endlichen Bezeichnung" macht Herr Lipps einige Angaben, auf die ich noch eingehen muß.

Wenn man als „endliche Darstellung" einer Zahl nur eine Darstellung in Ziffern oder Zahlwörtern zuläßt, so ist von einer Paradoxie überhaupt nicht die Rede. Eine solche entsteht erst, wenn auch jede beliebige in Worten gegebene Definition einer Zahl als eine „endliche Darstellung" derselben aufgefaßt wird, was an sich durchaus möglich ist. Wäre also die fragliche, in der Paradoxie auftretende Definition „legitim", d. h. logisch einwandfrei, so wäre sie auch eine endliche Darstellung der betreffenden Zahl; obwohl diese doch andererseits notwendig eine nicht endlich darstellbare Zahl sein muß. Nun ist aber eine Definition m. E. nur dann legitim, wenn sie die zu definierende Zahl eindeutig festlegt. Wenn aber die Definition einen Zirkel enthält, indem sie auf alle Definitionen von bestimmter Art und damit auf sich selbst Bezug nimmt, so ist die Legitimität in Frage gestellt, und wenn der Zirkel unerfüllbar ist, wie es hier, wo eine endlich nicht darstellbare Zahl in endlicher Darstellung gegeben werden soll, sicher der Fall ist, so ist die Definition durchaus nicht legitim. Sie wird es erst, wenn der Zirkel aufgehoben wird, und dies kann hier dadurch geschehen, daß man auf die endliche Darstellung der Definition verzichtet. Diese Bemerkung ist notwendig, um zu zeigen, daß es eine solche endlich nicht definierbare Zahl wirklich gibt, im Gegensatz z. B. zu der „Menge aller sich nicht selbst enthaltenden Mengen", die nicht existieren kann. Durch die Erkenntnis aber, daß und warum jede „in endlicher Darstellung" gegebene Definition einer solchen Zahl logisch sinnlos oder unerfüllbar ist, wird die Paradoxie gelöst.

Digitized by Google

ZUM PROBLEM DES REINEN WISSENS

Von W. SESEMANN-Kowno

I.

Es ist eine auffallende, fast paradoxe Tatsache: die Philosophie der letzten vier bis fünf Jahrzehnte, die ihr Interesse hauptsächlich auf die Erkenntnistheorie konzentriert hat, ist dem Problem des Wesens von Wissen und Erkenntnis nur selten nähergetreten und hat auch die Lösung dieses fundamentalen gnoseologischen Problems nur wenig gefördert. Auf die Frage: was Wissen und Erkennen ist? welche Eigenschaften ihrem Wesen notwendig eigen sind, und welche nur ihren empirisch realen Formen und Spezifikationen zukommen, lassen die meisten gnoseologischen Lehrsysteme unbeantwortet und beschränken sich auf Begriffsbestimmungen, welche die Erkenntnis schon als ein in den Wissenschaften fertig Vorgefundenes voraussetzen. So berechtigt nun auch eine besondere Rücksichtnahme auf die wissenschaftliche Erkenntnis bei der Lösung dieses Problems sein mag, so liegt hierin doch für die Gnoseologie die Gefahr einer petitio principii äußerst nahe. Denn sobald die Erkenntnistheorie sich ausschließlich an der Wissenschaft orientiert, macht sie unwillkürlich die Voraussetzung, daß Erkenntnis überhaupt und wissenschaftliche Erkenntnis schlechthin zusammenfallen, daß also das Wesen der Erkenntnis in der wissenschaftlichen Erkenntnis rein zum Ausdruck kommt. Diese Voraussetzung ist aber nichts weniger als evident; nur durch eine sachliche Prüfung kann sie begründet und gerechtfertigt werden. Zudem ist es ja auch keineswegs zutreffend, daß der Erkenntnisbegriff in der Wissenschaft als ein Fertiges vorliegt; vielmehr muß er aus ihr erst durch erkenntnistheoretische Analyse herausgearbeitet werden. Das Ergebnis dieser Analyse ist aber durchaus kein eindeutiges: hängt es doch nicht bloß davon ab, an welchen Wissensgebieten die Gnoseologie sich vornehmlich orientiert (z. B. Naturwissenschaften oder Geisteswissenschaften), sondern auch da-

Digitized by Google

von, auf welche von den der wissenschaftlichen Erkenntnis eigenen Tendenzen der Hauptnachdruck gelegt wird. Wie ließe es sich anders verstehen, daß Idealismus und Realismus, Intuitivismus und Konventionalismus (Pragmatismus), kurz all die entgegengesetzten gnoseologischen Konzeptionen das Zeugnis der Wissenschaft in gleicher Weise für sich in Anspruch nehmen? Eine radikale Überwindung dieser Gegensätze ist für die Erkenntnistheorie solange unmöglich, als ihr die prinzipielle Besinnung auf das Wesen der Erkenntnis fehlt, eine Besinnung also, die von aller Orientierung an den positiven Wissenschaften unabhängig ist. Es könnte nun freilich scheinen, als müßte diese Besinnung auf das Was des Wissens, soweit sie nicht aus konkretem lebendigem Wissen gewonnen wird, unfruchtbar bleiben oder aber sich in willkürlichen metaphysischen Spekulationen verlieren. Dieses Bedenken, so berechtigt es auch sein mag, vermag die sachliche Notwendigkeit solch einer Problemstellung nicht aufzuheben. Die Wesensanalyse des Wissens darf sich eben an nichts anderem als an dem Wissen in seiner Wesensallgemeinheit orientieren, nicht aber an irgend einer seiner Spezifizierungen, die meist noch durch andere dem Wissen als solchem nicht immanente (oder sogar wesensfremde) Momente oder Gesichtspunkte bedingt sind. Die Beziehung auf das konkrete Wissen wird dadurch keineswegs aufgehoben. Im Gegenteil, erst die Anwendung der gewonnenen Wesensbestimmung auf das konkrete Wissen in seinen mannigfachen Abwandlungen vermag auch die Eigentümlichkeit und gnoseologische Bedeutung einer jeden von ihnen ins rechte Licht zu rücken. Einen Beitrag zur Lösung dieses Problems soll auch die folgende Untersuchung bieten.

II.

Fragen wir, was denn eigentlich reines Wissen, reine Erkenntnis bedeutet, so kann wohl die Antwort zunächst nur ganz schlicht und einfach lauten: Alles Wissen und Erkennen sucht seinen Gegenstand (ein Sein) so zu fassen oder zu geben, wie er an sich ist, also in seinem originären leibhaftigen Sein, ohne an ihm auch nur das Geringste zu ändern, zu übersehen, zu vereinfachen u. d. m. Reines Wissen ist seiner idealen Bedeutung nach immer adäquates Wissen. – Wir sagen ausdrücklich: das reine Wissen sucht den Gegenstand zu „fassen" oder zu „geben"

Digitized by Google

es kommt uns zunächst bei der Charakteristik des reinen Wissens weder auf den einen noch auf den anderen „Ausdruck" an. Wollte man den Nachdruck auf das „Geben" oder „Fassen" oder gar „Darstellen" legen, so wäre damit eine spezifische Deutung des Wissens schon vorausgenommen. Ob ein solches Wissen real möglich, empirisch realisierbar ist, – das ist eine andere Frage, die mit der Wesensbestimmung des Wissens nichts zu tun hat. Wollte man daher gegen die oben gegebene Bestimmung des Wissens (die natürlich keine Definition in strengem Sinne ist!) einwenden, solch ein Wissen gebe es nicht und könne es auch nicht geben, weil alles Wissen (Erfassen des Gegenstandes) nicht sowohl ein Abbilden, als ein Umbilden ist, ein Vereinfachen, Abstrahieren, Überwinden der extensiven und intensiven Mannigfaltigkeit der Erlebniswirklichkeit u. s. w., so würde dieser Einwand unsere Wesensbestimmung des Wissens nicht widerlegen, sondern gerade bestätigen. Gewiß ist alles Wissen und Erkennen empirisch immer ein Vereinfachen, Abstrahieren, Umbilden usw.; es könnte aber als solches überhaupt nicht bestimmt und erkannt werden, wenn es nicht mit dem Wesen des Wissens verglichen, an ihm gemessen würde. Widrigenfalls hätte die Rede von Umbilden, Vereinfachen, Abstrahieren u. s. f. überhaupt keinen vernünftigen Sinn. Das reale empirische Erkennen kann als Umbilden, Vereinfachen u. s. w. nur in dem Falle sinnvoll charakterisiert werden, wenn zugleich ein Wissen um den Gegenstand, an dem diese Umbildung oder Vereinfachung vollzogen wird, vorhanden ist. Mag dieses Wissen sich auch bloß auf das Bewußtsein beschränken, daß ein Etwas vorliegt, das der Umbildung unterzogen wird, – auch in dieser – scheinbar nichtssagenden Form ist es ein Prinzipielles, Grundlegendes, das die Erkenntnis als Umbildung, Abstraktion u. s. w. erst möglich macht. Ja selbst wenn dies Bewußtsein ein rein negatives ist und nicht mehr besagt, als daß das Wissen kein Abbilden, Nachbilden, Reproduzieren u. d. m. ist, so ändert das prinzipiell nichts am dargelegten Sachverhalt; denn auch dieser negative Satz beruht auf dem positiven Wissen um das Anderssein des Gegenstandes, der abgebildet oder dargestellt wird, um seine Verschiedenheit von seinem Abbild oder seiner Darstellung. – Wir sehen also: in welchem Sinne auch die reale Erkenntnis gedeutet werden mag, – immer ist es das adäquate Erfassen oder Geben des an sich seienden Gegenstandes, von dem jeder Versuch einer theo-

Digitized by Google

retischen Bestimmung der empirisch-realen Erkenntnis tatsächlich ausgeht und nicht umhin kann auszugehen, sofern natürlich das Grundproblem der Erkenntnistheorie, die Möglichkeit der Erkenntnis eines an sich seienden Gegenstandes überhaupt als sinnvoll anerkannt wird.

Sehen wir nun zu, welche Wesensmerkmale des reinen Wissens wir aus der oben gegebenen Bestimmung gewinnen können. Zunächst läßt sich das Eine sagen: ist das Wissen ein adäquates Erfassen oder Geben des Gegenstandes, so wie er ist, so fällt es eben mit ihm nicht einfach zusammen, es ist also nicht identisch mit dem Sein des Gegenstandes. Sein und Wissen (Erkennen) sind wesensverschieden, im Gegensatz zum Sein kann daher das Wissen oder Erkennen als Nichtsein bestimmt werden. Mit dieser negativen Bestimmung scheint freilich nur wenig erreicht zu sein. Ist sie nicht rein abstrakt logisch? Und verdeckt sie nicht eine durchaus positive Bestimmung des Wissens, auf die es im Gegensatz von Wissen und Sein eigentlich ankommt? Ist doch das Wissen immer Wissen eines Subjektes. Und wenn es ein vom Objekt Verschiedenes ist, so liegt das eben daran, daß das Wissen nicht dem Gegenstand (Objekt), sondern dem Subjekt angehört; daß es also eine „Affektion", ein Bewußtseinszustand des Subjektes ist. Das Nichtsein des Wissens kann daher nur ein Anders-sein, ein Verschiedensein vom An-sich-Sein des Gegenstandes bedeuten, also ein Sein für das Subjekt und im Bewußtsein des Subjektes. Das besagt doch wohl auch die gewöhnliche Rede vom „Bilde" (der Vorstellung) des Gegenstandes, das diesen letzteren im Bewußtsein des Subjektes vertritt und darstellt. – So wichtig es nun auch ist, in der Erkenntnisrelation die Beziehung des Wissens nicht bloß zum Objekt, sondern auch zum Subjekt zu berücksichtigen, so kann das doch nichts an dem Sachverhalt ändern, daß alles Wissen und Erkennen dem Wesen nach lediglich durch den Gegenstand bestimmt ist. Denn reine Erkenntnis ist doch eben adäquate Erkenntnis, die ihren Gehalt allein dem Gegenstand selbst verdankt. Alles, was einen anderen Ursprung hat, was also dem Subjekte entstammt, muß sie von sich fernhalten. Sofern das aber für die empirisch reale Erkenntnis nicht möglich ist, sofern hier den „subjektiven" d. h. subjektiv bedingten Faktoren eine bedeutsame Rolle zukommt, so handelt es sich bereits um ein sekundäres Moment im Wissen, welches das Wissen empirisch

Digitized by Google

wohl zu modifizieren, sein ursprüngliches Wesen aber nicht zu tangieren vermag. Darin liegt auch die sachliche Berechtigung der Scheidung, welche die Erkenntnistheorie zwischen „gnoseologischem" und realem psychologischem Subjekt vornimmt. Das „gnoseologische" Subjekt ist eben das rein erkennende (theoretische), das in keinem realen Verhältnis zum Objekt steht und daher nichts dem Objekte Fremdes, nichts „Subjektives" in dasselbe hineinträgt. Alle Bestimmungen, die ihm im Gegensatz zum realen Subjekt beigelegt werden, – daß es z. B. überindividuell, überempirisch u. s. w. ist, verfolgen letzterdings den einen Zweck: die Seinserkenntnis vor allen Eingriffen des realen Subjektes sicherzustellen und sie lediglich im Sein des Gegenstandes selbst zu fundieren. Sobald aber das gnoseologische Subjekt idealistisch dahin ausgedeutet wird, daß es das Objekt wenigstens seiner formalen Struktur nach bestimmt oder erzeugt, so ist das eine metaphysische Interpretation, die ihre Berechtigung gewissen sekundären empirischen Momenten des Erkennens entnimmt, die aber dem eigentlichen Sinn der Erkenntnis und des gnoseologischen Subjektes durchaus widerspricht. Daraus erhellt, daß dem Wissen als solchem auch von Seiten des Subjektes kein Sein zukommen kann; denn jedes Sein, welches das Wissen „im" Subjekt oder vom Subjekt her erlangt, ist immer zugleich auch ein Bestimmtsein durch das Subjekt, d. h. ein Sein, durch welches das Wissen seine reine Adäquatheit dem Objekt gegenüber verliert. So steht also das reine Wissen nicht nur dem Objekt, sondern auch dem Subjekt als ein Nichtsein gegenüber. Die Bedeutsamkeit dieser negativen Bestimmung, welche die eigentümliche Stellung des Wissens zwischen Subjekt und Objekt charakterisiert, soll uns im weiteren Verlauf der Untersuchung noch deutlicher werden.

So scheint also für das rein erkennende Verhalten des Subjekts zum Gegenstand kein anderes Bild als das der „Anschauung" oder „Intuition" passender und adäquater zu sein. Die Anschauung ist das unmittelbare Aufgehen des Wissens im Objekt, also ein „gebender" Akt, in dem sich das Subjekt rein passiv, aufnehmend zum Objekt verhält, ohne es zu verändern oder ihm sein eigenes Gepräge aufzudrücken. Ist doch der Gesichtssinn der „objektivste" aller Sinne, er läßt das Subjekt nicht an das Objekt herankommen, nicht in ein reales das Objekt beeinflussendes Verhältnis treten. Er wahrt die Distanz zwischen Subjekt und Gegenstand und

Digitized by Google

erhält dadurch den letzteren in seinem Ansichsein, in seiner ursprünglichen Unabhängigkeit vom Subjekt. Insofern ist der Intuitivismus ohne Zweifel von allen Erkenntnistheorien diejenige, welche den eigentlichen Sinn des Wissens und Erkennens am reinsten erfaßt hat. Ob freilich der Begriff der Anschauung oder Intuition als dem Wesen des Wissens wirklich vollkommen adäquat gelten darf, ist eine andere Frage, auf die wir weiter unten eingehen werden.

III.

Fragen wir nun, wieweit dieser intuitive Charakter des reinen Wissens in der wissenschaftlichen Erkenntnis zur Verwirklichung kommt, so ist wohl zunächst darauf hinzuweisen, daß die gesamte naturwissenschaftliche Erkenntnis auf dieser Subjekt und Objekt distanzierenden, das reale Subjekt ausschaltenden Betrachtungsweise[1]) aufgebaut und von ihr geleitet ist. Daher stammt auch der Anspruch dieser Wissenschaften, die wissenschaftliche Erkenntnis κατ' ἐξοχήν darzustellen und für alle andern Wissenszweige vorbildlich zu sein. Die naturwissenschaftliche Methode ist doch der reinste und vollkommenste Ausdruck des Strebens nach absoluter alles Subjektive ausschließender Objektivität in der Erkenntnis.

Ein wesentlich anderes Bild bieten dagegen die sogen. Geisteswissenschaften. Hier erweist sich eine wirklich konsequente Durchführung der sogen. naturwissenschaftlichen Subjekt und Objekt distanzierenden Betrachtungsweise als nicht möglich. Das geht schon aus dem eigentümlichen Wesen der geistigen Erfahrung hervor, d. h. der besonderen Gegebenheitsweise, in der sich das geistige Sein in all seinen Erscheinungs- und Äußerungsformen dem erkennenden Subjekt unmittelbar darbietet. Für die Erkenntnis des sittlichen, religiösen (teilweise auch ästhetischen) Seins u. s. w. genügt z. B. keineswegs die bloße (gegenständliche) Gegebenheit irgend welcher sittlicher, religiöser u. s. w. Phänomene, wie es bei der Erkenntnis des „äußeren"

1) Betrachtung, Anschauung ist hier im weitesten Sinne verstanden, also ganz unabhängig von der Beschaffenheit des Gegenstandes (sinnlich, unsinnlich), der angeschaut wird.

Digitized by Google

(physikalischen) Naturseins ist, ja solch eine Gegebenheit ist hier überhaupt garnicht möglich; vielmehr kommt es hier allererst zu einer sittlichen, religiösen u. s. f. Erfahrung, wenn die betreffenden Phänomene vom erkennenden Subjekt als solche erlebt und verstanden werden. Alle geistige Erfahrung ist in diesem Sinne keine äußere, sondern „innere" Erfahrung. Anders ausgedrückt: die geistigen Phänomene und Werte können nur von demjenigen erkannt werden, der fähig ist, sie in und an sich zu erleben oder wenigstens nachzuerleben; der also nicht als uninteressierter Beobachter an die Werte und geistigen Phänomen von außen herantritt, nicht wertindifferent ist, sondern an diesem Geist- und Wert-sein innerlich beteiligt ist. So ist z. B. sittliche Erkenntnis nur einem solchen Subjekt zugänglich, das selbst sittliche Person ist, d. h. selbst in seinem Handeln und Urteilen sich von sittlichen Werten, wenn auch nur in unvollkommener Weise, leiten läßt und seiner selbst als eines zu Gutem und Bösem fähigen Wesens bewußt ist. — In analoger Weise ist religiöse und ästhetische Erkenntnis von der Fähigkeit zu religiösem und ästhetischem Erleben abhängig.[1]) Gewiß ist die Art und Weise dieses Erlebens und inneren Beteiligtseins in jedem Fall eine besondere, dem betreffenden Seins- und Wertgebiet entsprechende, ebenso wie auch die Gegebenheitsweise der sittlichen, ästhetischen, religiösen u. s. w. Werte eine verschiedene ist. Auf diese Unterschiede kommt es uns aber zunächst nicht an, sondern bloß auf das allen diesen Seins- und Wertgebieten gemeinsame: daß sie dem Subjekt erst dann sichtbar und faßbar werden, wenn es zu ihnen in ein so oder anders gestaltetes reales Verhältnis tritt, wenn es also nicht nur betrachtendes, theoretisches Subjekt bleibt, sondern an dem Sein (oder der Realisation) des Objektes selbst innerlich beteiligt ist. Dieses eigentümliche reale Verhältnis zwischen Subjekt und Gegenstand, welches die sittlichen, religiösen u. s. w. Phänomene erst in den Gesichtskreis des erkennenden Subjektes bringt, ist nun eben das, was man als Haltung oder Einstellung des Sub-

1) Vergl. hierzu die platonische Lehre von der „Teilhabe" an der Idee und den daraus abgeleiteten plotinischen Satz: das Schöne schaut nur, wer selbst Schönheit in sich hat, am Schönen real teilhat.

Digitized by Google

jektes bezeichnen kann.[1]) Es ist also alle Erkenntnis des geistigen (sittlichen, religiösen u. a.) Seins in einer religiösen, sittlichen u. a. Grundhaltung fundiert. Wo diese, wenn auch in Form eines Nachfühlens oder Nacherlebens fehlt, da ist auch keine Erkenntnis der genannten Seins- und Wertgebiete möglich.[2]) Jeder Versuch, über diese Grundhaltung hinweg die geistigen Phänomen nach Analogie der naturwissenschaftlichen Objekte zu betrachten, also in der Weise, daß jede innere Fühlung zwischen Subjekt und Gegenstand aufgehoben wird, ist von vorn herein verfehlt; er kann höchstens zu einer Scheinerkenntnis führen, die gerade das übersieht, was das eigentliche Wesen der betreffenden Phänomen ausmacht. Wir kommen hier auf einen Unterschied zurück, den wir in unserer Untersuchung über „gegenständliches und ungegenständliches Wissen" näher beleuchtet und begründet haben[3]): den Unterschied zwischen Erscheinungs- und Erlebniswissen: die ursprüngliche Gegebenheitsweise der sittlichen, religiösen u. s. w. Phänomene ist die Gegebenheitsweise von Erlebnissen. Sie sind daher der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise, die lediglich auf Erscheinungen eingestellt ist, nicht zugänglich, sind ihr wesensfremd. Erst wenn sie in die Erscheinungssphäre projiziert, d. i. vergegenständlicht werden, oder anders ausgedrückt, wenn die Betrachtung von den Erlebnissen zu den ihnen entsprechenden und sie repräsentierenden Erscheinungen übergeht, kann

---

1) Zur Bezeichnung des realen Verhältnisses, in dem das Subjekt zum Objekt im Erlebniswissen steht, könnte man zwischen den Termini „Haltung" und „Einstellung" schwanken. Da es hier vor allem darauf ankommt, das „Drinstehen", das „Beteiligtsein" des Subjektes am erlebten religiösen, sittlichen u. s. w. Sein zu fixieren, scheint uns der Ausdruck „Haltung" passender, weil ontologisch vollwertiger, zu sein. Die Einstellung bezieht sich vornehmlich auf die Sphäre des Oberbewußtseins und bezeichnet die willkürliche oder auch unwillkürliche Gerichtetheit (Geöffnetheit) desselben auf die Seinsregionen, an denen das Subjekt durch die entsprechende Haltung beteiligt ist. Die Einstellung aktualisiert in der intellektuellen Sphäre eine Haltung des Subjekts oder setzt zum mindesten die Potenz solch einer Haltung voraus. In der Erkenntnissphäre handelt es sich also immer um verschiedene Einstellungen; ihnen liegen aber letzterdings bestimmte Haltungen zu Grunde.

2) Vgl. hierzu: M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik; ferner D. v. Hildebrand, Über sittliche Werterkenntnis, Jahrbuch für Philosophie u. phänomenolog. Forschung, Bd. III.

3) Beiträge z. Erkenntnisproblem I: Über gegenständliches und ungegenständliches Wissen, Commentationes ordinis philologorum. Liber II d. Universität Kaunas (Litauen).

Digitized by Google

es zu einer begrifflich geformten Erkenntnis dieser Phänomene kommen. Ursprünglich ist aber das religiöse, sittliche u. s. w. Wissen (Bewußtsein) nicht gegenständlich oder genauer nicht rein gegenständlich. Es ist also für das ungegenständliche (oder nicht rein gegenständliche) Wissen wesentlich, an eine gewisse nicht rein theoretische Grundhaltung des Subjektes gebunden zu sein. Man könnte daher wohl die Frage aufwerfen: ob das ungegenständliche Erlebniswissen überhaupt noch als Wissen im strengen (oben umgrenzten) Sinne bezeichnet werden könne? Entspricht es doch nicht der Grundforderung des reinen Wissens, daß nämlich das Objekt in seinem Ansichsein, also in völliger Unabhängigkeit vom realen Subjekt gewahrt bleibe. Die wesentliche Schwierigkeit, die dem Erlebniswissen aus dem inneren Beteiligtsein des Subjektes am Objekt erwächst, besteht nämlich darin, daß das erlebende Ich vom Erlebnis selbst nicht geschieden, sondern ihm immanent ist und aus ihm auch nicht, ohne das Erlebnis als solches aufzuheben, herausgelöst werden kann. Daher vermag auch das Subjekt um das Erlebnis und seinen Gehalt nur insofern zu wissen, als es um sich selbst weiß; d. h. alles Erlebniswissen ist mit unmittelbarem Selbstbewußtsein und Selbsterfassen wesensgemäß verknüpft und nur in Form solch eines Selbsterfassens möglich. Das Wissende ist hier immer zugleich auch das Gewußte und im Gewußten, ohne sich in die Dualität von einander gegenüberstehenden Subjekt und Objekt zu spalten. Das Erlebniswissen kann daher in seiner ursprünglichen Gestalt niemals zu begrifflich geformter Erkenntnis werden. Es vermag das erst, wenn das erlebende Subjekt sich selbst zum Gegenstand, zur subjektfremden Erscheinung wird, wenn es also in gegenständliches Erscheinungswissen übergeht. Der Grundforderung absoluter Objektivität (im Sinne völliger Ausschaltung aller subjektbedingter, nicht dem Gegenstande selbst zukommender Momente) scheint daher nur die gegenständliche Erkenntnis, wie sie in den Naturwissenschaften verwirklicht wird, zu entsprechen. Ist aber damit ihr Anspruch, der einzige wahrhafte Repräsentant des reinen schlechthin theoretischen Wissens zu sein, wirklich gerechtfertigt? – Diese Frage bedarf einer genaueren Prüfung, wie es schon das eigentümliche Verhältnis zwischen gegenständlichem und ungegenständlichem Wissen zeigt.

Digitized by Google

IV.

Der Übergang vom ungegenständlichen Wissen zum gegenständlichen bedeutet ja, wie wir gesehen[1]), nicht ein Zurückgehen auf das ursprüngliche, noch unreflektierte Wissen, sondern im Gegenteil, eine künstliche, manchmal fast gewaltsame Umbildung, die gerade das unmittelbare im Objekt aufgehende Wissen zu einem durch Reflexion vermittelten, in die Sphäre des Gegenständlichen projizierten gestaltet. In diesem Falle erweist sich also das (der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise entsprechende) gegenständliche Wissen als durchaus unfähig, das Sein adäquat in seinem unverfälschten Ansichsein zu erfassen. Insofern ist es überall, wo es sich um geistiges oder psychisches Sein handelt, vom reinen adäquaten Wissen weiter entfernt als das ungegenständliche Wissen, dem es zu begrifflicher Formung verhilft. Ja noch mehr. Die naturwissenschaftliche Erkenntnis erkauft ja ihre strenge „Objektivität" und Unabhängigkeit vom realen „psychologischen" Subjekt einzig und allein damit, daß sie aus dem Sein, das sie zu erfassen sucht, von vorn herein alle Bezogenheit auf das reale Subjekt ausschaltet. Diese Ausschaltung erstreckt sich nicht nur auf das Individuell-subjektive, auf all die zufälligen, sachlich nicht begründeten Momente und Veränderungen, die jedes einzelne empirische Subjekt unvermeidlich in das erfaßte Objekt hineinträgt, sondern – und das ist der springende Punkt – auf das Wesen des Subjektes, sofern es eben mehr als bloßes naturhaftes gegenständliches Sein ist, d. h. auf die gesamte Seinssphäre, die sich in den realen Haltungen und Einstellungen des Subjektes manifestiert und nur an ihnen und durch sie erfaßt werden kann. Es handelt sich hier also auch nicht bloß um ein Absehen von den Akten des Subjektes (seinen Haltungen, Einstellungen), sondern auch um ein Ausschalten alles dessen, worauf diese Akte gerichtet und wodurch sie sachlich ontisch fundiert sind. Die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise beschränkt sich also – so lange sie konsequent verfährt und nicht ihre eigene Kompetenz überschreitet – lediglich auf diejenigen Seinsgebiete, die sich ihr unmittelbar als gegenständliche Erscheinungen erschließen, denen sie also wesensgemäß angepaßt ist. Alles, was ursprünglich,

1) Ebenda S. 115 ff.

Digitized by Google

d. i. als unmittelbar Gegebenes nicht gegenständlich, nicht Erscheinung ist, wird eo ipso aus ihrem Gesichtskreis ausgeschlossen.–

Daraus ergibt sich ein Reihe von prinzipiell wichtigen Folgerungen: 1. darf die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise nicht auf Universalität Anspruch erheben; sie ist nicht fähig das Sein in seiner Ganzheit zu umspannen, sondern trägt den Charakter einer Partialerkenntnis, also unvollständigen Erkenntnis, die nur auf bestimmte Seinsschichten eingeschränkt ist. 2. Sofern ihr die Universalität abgeht, sofern sie wesensgemäß nicht bloß empirisch unvollständig ist, stellt sie auch kein reines adäquates Wissen dar, denn das reine Wissen, das sich nur am Gegenstande orientiert, duldet keine inhaltliche Beschränkung. Und 3. hat sich damit auch der (scheinbar) prinzipielle Vorzug der naturwissenschaftlichen (gegenständlichen) Betrachtungsweise allem ungegenständlichen Wissen gegenüber als sachlich nicht begründet erwiesen. Denn sie bedeutet durchaus nicht - wie es auf den ersten Blick scheint –, ein völlig adäquates Aufnehmen und Erfassen des Gegenstandes in seinem reinen Ansichsein; vielmehr verhält sie sich zum Sein selegierend, in dem sie nur das, was unmittelbar gegenständlich gegeben ist, aus ihm herausgreift. Es beruht also auch die gegenständliche naturwissenschaftliche Betrachtungs -und Erkenntnisweise auf einer besonderen realen Haltung und Bewußtseinseinstellung des Subjektes. Das Eigentümliche dieser Einstellung besteht aber darin, daß sie nicht, gleich den ungegenständlichen Einstellungen, dem gesamten Sein eine bestimmte Tönung verleiht, also positiv auf dasselbe einwirkt, sondern, im Gegenteil, sich in erster Linie negativ (selegierend, einschränkend) äußert, dem Sein als Ganzem gewisse Momente und Seinsweisen entzieht.[1]) Und zwar sind das gerade diejenigen Momente und Seinsweisen, welche dem Subjekte als solchem wesensverwandt sind und den inneren Zusammenhang zwischen Subjekt und Kosmos herstellen. Kurz gesagt: der na-

1) In gewissem Sinne wirken auch die anderen nicht rein gegenständlichen oder ungegenständlichen Einstellungen selegierend, sofern sie nämlich das, was ihrem Fokus und Wertgesichtspunkt nicht entspricht, entweder einfach übersehen oder zum mindesten durch Umdeutung ihrer eigenen Struktur anpassen. Allein diese Einseitigkeit beruht doch zunächst auf einer positiven Tendenz, die alle anderen sich unterordnet oder unterdrückt. In der naturwissenschaftlichen Betrachtung ist dagegen das negative Moment, die Ausschaltung von allem Subjekt- und subjekthaftem Sein das Primäre und Entscheidende.

Digitized by Google

turwissenschaftlichen Betrachtung und Erkenntnis erscheint die Welt so, wie sie wäre, wenn sie kein Subjekt und nichts Subjekthaftes enthielte. Die Einseitigkeit und Inadäquatheit, die allem an bestimmte Einstellungen gebundenen Wissen anhaftet, bildet somit auch ein wesentliches konstituierendes Merkmal der gegenständlichen (naturwissenschaftlichen) Betrachtungsweise. Insofern ist sie also den anderen Wissensarten nicht überlegen. – Immerhin nimmt sie unter ihnen eine Ausnahmestellung ein, und es gilt nun im weiteren Verlauf unserer Untersuchung zu ergründen, worin diese Ausnahmestellung besteht und worin ihre sachliche Berechtigung liegt.

Auf die biologische Bedeutung der naturwissenschaftlichen Betrachtungs- und Erkenntnisweise ist schon öfter hingewiesen worden. Sie ist es, die dem Menschen die Macht über die Natur verleiht, die Beherrschung der Naturkräfte sichert, denn nur sie vermag die physikalisch-chemische Gesetzmäßigkeit zu fassen und begrifflich zu fixieren. Das hat schon Schopenhauer richtig gesehen, und neuerdings ist dieser Gesichtspunkt in überzeugender Weise von Bergson entwickelt worden. In der sachlichen Begründetheit desselben steckt auch das Berechtigte des Pragmatismus. Ja, die Gebundenheit der gesamten naturwissenschaftlichen („mechanistischen") Weltanschauung an biologisch-pragmatische Bedingungen bestimmt, wie M. Scheler es in seiner tiefgehenden Kritik des Pragmatismus[1]) wahrscheinlich gemacht hat, nicht bloß ihren allgemeinen Charakter, sondern auch gewisse spezifische Eigentümlichkeiten derselben; so z. B. die Vorzugsstellung, die in der naturwissenschaftlichen Erkenntnis die Bewegungsphänomene einnehmen (werden doch in der „exakten" Naturwissenschaft alle äußeren Phänomene letzterdings auf Bewegungsphänomene zurückgeführt, aus ihnen „erklärt"). Darauf brauchen wir jedoch in dem hier behandelten Problemzusammenhang nicht näher einzugehen. Für uns kommt die biologisch-pragmatische Bedingtheit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis nur soweit in Betracht, als sie es von anderer Seite aus bestätigt, daß diese Erkenntnisweise in einer realen Einstellung verwurzelt ist und insofern vor den anderen Wissensarten prinzipiell nichts voraus hat. Doch meinen wir, daß die Abhängigkeit der naturwissenschaftlichen Erkenntnisweise von gewissen Triebeinstellungen nicht das

1) „Wissen und Arbeit" 1926.

Digitized by Google

eigentlich konstituierende, entscheidende Moment in ihrer Struktur ausmacht. Das Wesentliche liegt vielmehr darin, daß sie gegenständliche Betrachtung ist, d. h. daß ihr das Gegenüber von Subjekt und Objekt, das Distanzverhältnis zwischen Erkennendem und Erkannten (also „Intentionalität" im eigentlichen Sinne) eigen ist. Und diese eigentümliche Bewußtseinsweise ist es nun, die in einer realen Einstellung (Haltung) des Subjektes fundiert ist und damit die wissenschaftliche Erkenntnis von einem reinen Wissen und Erkennen radikal scheidet. Ihre biologische Bedingtheit kommt dabei als äußerliches empirisches Moment erst in zweiter Linie in Betracht. Sie könnte auch biologisch nicht bedingt sein, ohne dadurch ihr Wesen zu ändern, ohne ihre Gebundenheit an die besondere Bewußtseinseinstellung zu verlieren. Denn diese letztere ist mit der ihr eigenen gegenständlichen und vergegenständlichenden Tendenz notwendig verknüpft. Nur dadurch, daß das Subjekt sich selbst und alles Subjekthafte, Subjektbezogene aus der Objektsphäre ausschaltet, wird das Distanzverhältnis zwischen Subjekt und Objekt und damit auch die durchgehende Gegenständlichkeit des erfaßten Seins erst möglich. Durch diese Einsicht wird die Bedeutung der biologischen Bedingtheit der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise durchaus nicht herabgesetzt, geschweige denn in Frage gestellt; sie allein vermag ja die empirische Eigenart des herrschenden Typus der mechanistischen Weltansicht verständlich zu machen. Wie dem auch sei, jedenfalls folgt aus dem Wesen der gegenständlichen Betrachtungsweise, daß eine konsequente Durchführung derselben notwendig in eine mechanistische (nicht organische) Weltauffassung mündet (von der die herrschende nur eine historisch bedingte Sonderform ist.) – So kommen wir also zu dem Schlußergebnis: aller Mechanizismus und Positivismus beruht, sofern er die einzige wissenschaftlich begründete Weltanschauung zu sein beansprucht, auf einer Verkennung seiner eigenen Bedingtheit und Gebundenheit an die gegenständliche Einstellung, die nur eine unter vielen möglichen Einstellungen ist, d. h. also er beruht auf einer unberechtigten Identifizierung des gegenständlichen Wissens mit dem reinen oder absoluten Wissen (soweit er ein solches überhaupt anerkennt). Und insofern ist auch der Intuitivismus im Recht, wenn er der naturwissenschaftlichen und naturwissenschaftlich orientierten Erkenntnis das Recht abspricht, sich für die einzig mögliche Erkenntnis auszugeben,

Digitized by Google

und über ihre Bedingtheit und Relativität hinausstrebt. Es fragt sich nur, ob er ebenso im Recht ist, wenn er, wie es z. B. Bergson tut, neben der naturalistischen Erkenntnis eine andere von ihr unabhängige und ihr sogar entgegengesetzte Erkenntnisart statuiert, die nicht auf diskursivem, begrifflich-analytischem Denken beruht, sondern auf lebendiger das Ganze des Gegenstandes unmittelbar erfassender Intuition („intellektualer Anschauung"). Diese positive These des Intuitivismus gilt es einer kritischen Prüfung zu unterziehen, und zwar aus folgenden, im Sachgehalt des Problems selbst liegenden Gründen: 1.) Wenn es neben der gewöhnlichen wissenschaftlichen Erkenntnis noch eine andere – die intuitive gibt, so fragt es sich: wie weit ist der Anspruch dieser letzteren, die absolute Erkenntnis zu sein, berechtigt? 2.) Wenn die intuitive Erkenntnis der diskursiven, begrifflichen entgegengesetzt wird, die diskursive (wissenschaftliche) Erkenntnis zugleich aber die spezifisch gegenständliche ist, so gilt es klarzustellen: fällt der Gegensatz von gegenständlichem und ungegenständlichem Wissen zusammen mit dem von intuitiver und begrifflicher Erkenntnis oder stehen diese Gegensätze in einem anderen komplizierteren Verhältnis zueinander? Und 3.) fehlt dem Anspruch der naturwissenschaftlichen (rein gegenständlichen) Erkenntnis, die wissenschaftliche Erkenntnis κατ' ἐξοχήν zu sein, wirklich jede sachliche Berechtigung, geht er letztlich nur auf eine biologische Notwendigkeit zurück, oder kommt der gegenständlichen Erkenntnis auch aus prinzipiellen Gründen eine Vorzugsstellung im Vergleich zu allen anderen Wissensarten zu? Diese Frage ist schon deshalb nicht müßig, weil auch die intuitivistische Philosophie sich immer wieder genötigt sieht, der naturwissenschaftlichen (begrifflichen) Erkenntnisweise wesentliche Zugeständnisse zu machen und ihr auch eine rein philosophische (nicht bloß praktisch-biologische) Bedeutung zuzugestehen. Zur Beantwortung dieser Fragen müssen wir noch näher auf den Begriff des reinen Wissens eingehen; sie führen uns also wieder zum eigentlichen Zentralpunkt unserer Untersuchung zurück.

(Zusatz: Als wesentlich für die Struktur des Wissens hat sich uns im Lauf unserer Untersuchung nicht bloß die Einstellung als solche, sondern die Mehrheit der Einstellungen und ihre Gegensätzlichkeit erwiesen. Worin diese Mehrheit der Einstellungen gründet und in welchem Verhältnis sie zu einander stehen, das bildet ein Problem

Digitized by Google

für sich, dessen Analyse bisher noch kaum in Angriff genommen ist. Hier sei nur ganz kurz auf einige Punkte hingewiesen. Die Mehrheit und Geschiedenheit der Einstellungen ist eine fundamentale Tatsache, mit der die Erkenntnistheorie zu rechnen hat und die mit der Endlichkeit des menschlichen Wesens in Zusammenhang steht. Die Einstellungen liegen schon dem vorwissenschaftlichen unreflektierten Bewußtsein zu Grunde und gelangen bereits hier zu einer mehr oder weniger ausgesprochenen Differenzierung, wenn auch erst das reflektierende Bewußtsein sie zu leitenden Gesichtspunkten des Erkennens, ja des gesamten geistig intellektuellen Lebens erhebt. Und erst auf dieser Stufe ihrer Differenzierung und Spezifizierung tendieren die Einstellungen zu einer mehr oder weniger ausgesprochenen Exklusivität. So schließt z. B. die rein gegenständliche positivistische (naturwissenschaftliche) Einstellung die spezifisch religiöse, ästhetische, ethische, kurz jede ursprünglich nicht gegenständliche Einstellung aus. Aber auch die nicht rein gegenständlichen Einstellungen stehen zu einander in einem gewissen Gegensatz. So z. B. die ästhetische und die ethische. Das zeigt sich auch darin, daß im Leben der geistigen Kultur bald die eine, bald die andere Einstellung die führende Rolle übernimmt und dadurch Strömungen hervorruft, die wie z. B. der Moralismus, der Ästhetizismus, der Positivismus u. a. einander entgegengesetzt sind und sich gegenseitig ausschließen. Freilich ist dieser Gegensatz nicht zwischen allen Einstellungen mit der gleichen Schärfe ausgeprägt, es gibt hier mannigfache Abstufungen: so stehen z. B. die ethische und die religiöse Einstellung einander näher als die ethische und die ästhetische, oder die ethische und die gegenständlich-theoretische. Allein auch diejenigen Einstellungen, zwischen denen das Gegensatzverhältnis schärfer ausgesprochen ist, schließen einander im natürlichen unreflektierten Bewußtsein keineswegs vollständig aus, ja es sind hier sogar Schichtungsverhältnisse zwischen ihnen möglich. Die Exklusivität der Einstellung bekundet sich in diesem Falle lediglich darin – und das ist ein wesensnotwendiges Moment –, daß immer eine bestimmte Einstellung die herrschende, determinierende Rolle spielt, während die andere (oder anderen) implizit, gleichsam im Hintergrund mitgegeben ist. Diese Verschränkung zweier oder mehrerer Einstellungen kommt besonders in dem Verhältnis der gegenständlichen Einstellung zu den anderen nicht gegenständlichen zur Geltung und gibt dadurch zu mannigfachen

Digitized by Google

Komplikationen in der Struktur des Wissens Anlaß. Der Grund dieser Sonderstellung der gegenständlichen Einstellung liegt wohl vor allem darin, daß sie die vorherrschende, gewissermaßen natürliche für die Außenweltserkenntnis ist[1]), diese letztere aber allen anderen Erkenntnisweisen die notwendigen Stützpunkte und Symbole liefert, teils aber auch darin, daß die gegenständliche Einstellung dem reflektierenden Bewußtsein eigen und daher jedes Bewußtsein und jedes Wissen, das reflektive Momente mit befaßt oder zur Grundlage hat, auch eo ipso implizite eine gegenständliche Einstellung enthält oder auf eine solche zurückgeht. Dadurch gestaltet sich auch die Analyse konkreter Beispiele von Bewußtseinseinstellungen in den meisten Fällen höchst kompliziert und schwierig. Handelt es sich etwa darum, das Vorhandensein eines spezifisch ungegenständlichen Wissens nachzuweisen, so läßt sich meistens nur zeigen, daß z. B. ein bestimmtes religiöses, ethisches usw. Verhalten und Bewußtsein notwendig in ungegenständlichen Wissensmomenten verwurzelt ist. Das Nähere dieser komplizierten Einstellungsverhältnisse ließe sich nur an der Analyse einzelner konkreter Fälle klar machen. –

Außer der gegenständlichen Einstellung scheint auch die religiöse eine Vorzugsstellung unter allen anderen einnehmen zu müssen. Ist sie doch unmittelbar auf das Absolute gerichtet und müßte daher – so sollte man erwarten – die größte Universalität und Reichweite besitzen; d. h. sie müßte alle anderen in sich aufnehmen und sich unterordnen können. Das ist aber, wie die Erfahrung zeigt, durchaus nicht immer der Fall. Und darin kommt wohl einer der schwersten und tiefsten Konflikte im Geistesleben des Menschen zum Ausdruck. Gewiß ist das religiöse Sein und Erleben immer ein besonders fruchtbarer Nährboden für künstlerisches Gestalten, für metaphysische Erkenntnisse und ethische Einsichten gewesen und insofern hat auch die religiöse Einstellung die schöpferische Kraft der ethischen, theoretischen und ästhetischen Einstellung mächtig gefördert. Davon legt die Geistes-

1) Nur für den europäischen Menschen ist die rein gegenständliche Einstellung die natürliche und vorherrschende; nicht aber für den primitiven Menschen, wie es Levy-Brühl in seiner fundamentalen Untersuchung über das Denken der Naturvölker gezeigt hat. Im primitiven Denken kommt nicht rein gegenständlichen Einstellungen eine viel größere und umfassendere Rolle zu.

Digitized by Google

geschichte der Menschheit ein beredtes Zeugnis ab. Sieht man aber näher zu, so entspringt dieses geistige Schaffen, wie uns scheinen will, nicht unmittelbar aus der religiösen Einstellung. Sie bildet wohl den Ausgangspunkt, ja die eigentlich treibende und bewegende Kraft dieses Schaffens, aber sie ist nicht mehr das eigentlich führende und formgebende Moment. Sie wirkt gleichsam aus einer gewissen Entfernung und hat die zentrale Stellung im erlebenden und erkennenden Bewußtsein bereits anderen Tendenzen überlassen. Wo sie dagegen wirklich herrschend ist, wo sie ganz unmittelbar in Nahstellung das Erleben und Erkennen bestimmt, da wirkt sie wie ein verzehrendes Feuer, da duldet sie keine andere Einstellung weder neben noch unter sich und scheint selbst die Möglichkeit jeder anderen nicht in ihr verwurzelten Einstellung radikal aufzuheben. Mit anderen Worten: sie treibt zur Askese, selbst auf dem Gebiete der Erkenntnis, zum sacrificio del intelletto. Diese intellektuelle Askese, diese Selbstaufopferung der Vernunft ist aber eine Haltung, die mit den Tendenzen der philosophischen Erkenntnis d. h. mit adäquatem universalen Erkennen unverträglich ist. Ob diese Unverträglichkeit der reinen religiösen Einstellung mit dem philosopischen Erkenntnisstreben eine bloß empirische ist oder ob hier eine tieferliegende Wesensnotwendigkeit vorliegt, wagen wir hier nicht zu entscheiden, – noch ist diese Frage wohl nicht reif zur Entscheidung. Daß aber hier nicht nur ein bedeutsames psychologisches, sondern auch ein fundamentales gnoseologisches Problem vorliegt, steht außer Frage: denn gerade für die Möglichkeit einer wahrhaft metaphysischen (absoluten) Erkenntnis muß die Klärung des Verhältnisses der religiösen Einstellung zu allen anderen und besonders zu der gegenständlich-wissenschaftlichen von entscheidender Bedeutung sein.)

V.

Als klassische Forderung, die an jedes reine, d. h. wahrhaft philosophische Wissen gestellt wird, gilt absolute Voraussetzungslosigkeit. Diese Forderung ist zunächst eine logische, keine erkenntnistheoretische. Sie geht von der logischen Einsicht aus, daß alles wahrhafte Wissen begründet sein muß; d. i. es muß sich als notwendige Folgerung aus gewissen Grundsätzen oder Prinzipien ergeben. Das eigentlich philosophische Problem entsteht jedoch erst dann, wenn die Frage gestellt

Digitized by Google

wird: worin der Grund dieser Prinzipien oder Grundsätze liegt, d. h. worin ihr Wahrheitsanspruch gegründet ist. Soll ein regressus in infinitum vermieden werden, so müssen die letzten Prinzipien (d. h. die ihnen entsprechenden Sachverhalte) entweder selbst evident sein, d. h. den Grund ihres Wahrheitsanspruchs in sich selbst tragen, oder das Begründungsverhältnis zwischen Prinzip und Prinzipiat (in Fichtes Terminologie) muß nicht einseitig, sondern wechselseitig sein. Anders ausgedrückt, die Evidenz der Wissensgrundsätze wird entweder durch „stigmatische" oder durch „konspektive" Intuition erfaßt. – Welche von diesen beiden Begründungsweisen zu Recht besteht, oder ob beide zusammen erst eine erschöpfende Begründung des Wissens ermöglichen, haben wir hier nicht zu entscheiden. Uns liegt es nur daran, festzustellen, welcher Sinn sich aus diesen Begründungsweisen für die Forderung der Voraussetzungslosigkeit des Wissens ergibt. Voraussetzungslos heißt es nicht in dem Sinne, daß es keinen „Anfang", kein „letztes" Prinzip haben darf, sondern lediglich in dem Sinne, daß dieser Anfang, dieses letzte Prinzip selbst der Bedingung zureichender Begründung genügen muß. Das Wissen muß also, um reines absolutes Wissen zu sein, auch in seinen Anfängen und Prinzipien nur in sich selbst (d. h. natürlich in dem ihm entsprechenden Sachverhalt) begründet, nicht aber von anderen ihm wesensfremden Faktoren und Bedingungen abhängig sein.

Es fragt sich nun aber: ist diese Selbstgegründetheit (Voraussetzungslosigkeit) des Wissens an sich allein schon hinreichend, um seine schlechthinnige Reinheit und Adäquatheit zu sichern? Das absolute Wissen muß zugleich auch universales, allumfassendes Wissen sein. Ist nun diese Universalität auch durch seine Selbstgegründetheit gewährleistet? – Man könnte wohl meinen, daß dies tatsächlich der Fall sei. Denn es ließe sich doch wohl zeigen, daß nur ein allumfassendes Wissen schlechthin in sich selbst gegründet sein könne, daß dagegen jedes beschränkte, partiale Wissen notwendig gewisse nicht einsichtige, nicht begründete Annahmen und Daten stillschweigend voraussetze. Allein dieser Nachweis läßt sich nur dann liefern, wenn man die anfangs zu Grunde gelegte rein logische Problemstellung bereits aufgegeben hat und zu einer streng gnoseologischen Betrachtungsweise übergegangen ist. Denn die logische Universalität eines Prinzips involviert noch nicht die gnoseolo-

Digitized by Google

gische (und ontologische) Universalität des darauf aufgebauten Erkenntnissystems; und zwar aus dem Grunde nicht, weil für die gnoseologische Universalität Faktoren in Betracht kommen, die – logisch genommen – Imponderabilien sind. Derart sind die Faktoren, die von Seiten des Subjektes das Wissen bedingen und beschränken. Liegt es doch im Wesen des erkennenden Subjektes, sofern es ein endliches Wesen ist, in seiner Erkenntnis standpunktlich gebunden zu sein; es vermag die Welt immer nur von einem, wie auch immer bestimmten „Standpunkt" zu betrachten. Jeder Standpunkt ist aber, eben als dieser bestimmte, in seinem Gesichtskreis beschränkt und mit einem ganz bestimmten Gesichtswinkel verknüpft. Er sieht alles, was in seiner Reichweite liegt, nur in einer bestimmten Perspektive und schließt alle anderen Standpunkte mit den ihnen eigenen Gesichtskreisen und Perspektiven notwendig aus. Dem Standpunkt als solchem fehlt daher notwendig die Universalität. Das gilt nicht nur von der Gesichtswahrnehmung, auf die sich diese Redeweise zunächst bezieht; sondern ebenso von jeder Wahrnehmung und Vorstellung; aber in gleichem Maße auch von jeder rein begrifflichen Konzeption oder Theorie, die einen bestimmten Ausgangspunkt hat und sich von bestimmten Richtlinien leiten läßt; und das muß jede Konzeption tun, sofern sie eben diese bestimmte, von allen anderen unterschiedene Konzeption ist. Überwinden kann sie ihre Beschränktheit und perspektivische Einseitigkeit allein dadurch, daß sie über ihre eigenen Voraussetzungen, d. h. den ihr zu Grunde liegenden Standpunkt hinausgeht und zu einem anderen ihn ergänzenden Standpunkt fortschreitet. Mit diesem Übergang ist aber auch schon der Aufstieg zu einem höheren, umfassenderen Standpunkt involviert. – Freilich kann jeder Standpunkt auch rein logisch durch einen Komplex von innerlich zusammenhängenden Voraussetzungen und Grundsätzen zum Ausdruck gebracht werden. Allein die gnoseologische Formulierung ist in diesem Fall die ursprüngliche, primäre, die logische – die sekundäre, abgeleitete. Denn es handelt sich hier nicht um die innere Struktur des Wissens, sondern um sein Verhältnis zum Gegenstand (seine Adäquatheit). Der „Standpunkt" ist aber ein spezifisch gnoseologischer, nicht logischer Begriff, dessen Funktion darin besteht, die Abhängigkeit des Wissens sowohl vom Gegenstande als auch vom Subjekt zu bestimmen. Vom Gegenstand –, sofern jeder „Aspekt" desselben (soweit er überhaupt Erkenntniswert besitzt) im

Digitized by Google

Gegenstande selbst gegründet ist und den Gegenstand selbst, wenn auch perspektivisch und unvollständig, darstellt. Vom Subjekt –, sofern eben der Aspekt den Gegenstand nie rein und ganz wiedergibt, sondern immer nur in perspektivischer Abschattung, immer nur in gewissen durch den Standpunkt des Subjekts bedingten Ausschnitten. Es ist also der Standpunkt als gnoseologisches Moment, der die logischen Voraussetzungen einer Konzeption oder Theorie bestimmt, nicht umgekehrt.[1])

Gnoseologisch betrachtet, ist also das reine adäquate Wissen nicht sowohl durch seine Voraussetzungslosigkeit charakterisiert, als vielmehr dadurch, daß es standpunktfrei ist; und zwar standpunktfrei nicht in negativem Sinne, sondern im positiven Sinne: es muß über die Enge und Einseitigkeit jedes einzelnen Standpunktes hinausgehen, ohne jedoch das Positive, daß er enthält, preiszugeben, oder aber, wo eine unmittelbare Vereinigung der verschiedenen standpunktlichen Aspekte nicht möglich ist, zum mindesten die notwendige Korrektur zu der perspektivischen Verzerrung und Beschränktheit eines jeden von ihnen mit sich führen.

Dürfen wir nun aber bei dieser Bestimmung des reinen Wissens stehen bleiben? Ist seine Adäquatheit durch die Standpunktfreiheit hinreichend gesichert? Diese Frage hat ihre Berechtigung, wenn man bedenkt, daß der Begriff des Standpunktes nicht eindeutig ist. In gewöhnlichem Sinne ist damit eine freigewählte wissenschaftliche oder philosophische Position gemeint, deren der Forscher oder Denker, welcher sie vertritt, sich mehr oder weniger klar bewußt ist und über die er sich auch eine gewisse Rechenschaft zu geben vermag. Der Standpunkt in diesem Sinne gehört also der Domäne des theoretischen Bewußtseins an und enthält daher nichts für dieses Bewußtsein absolut Zwingendes.[2]) Mit der Einsicht in das Standpunktliche eines Standpunktes ist daher immer auch die Möglichkeit gegeben seine Beschränktheit zu überwinden und zu einem anderen Standpunkt überzugehen. Von dieser Seite scheint daher der adäquaten Erkenntnis keine prinzipielle Gefahr zu drohen. – Ganz

1) So ist z. B. der „Psychologismus" in der Erkenntnistheorie oder der „Naturalismus" in der Ethik zunächst ein Standpunkt, der sich aber in gewissen logisch formulierbaren Voraussetzungen oder Thesen darstellen läßt.

2) Das zeigt sich deutlich in der modernen Physik, die sich des einseitig standpunktlichen Charakters ihrer Theorien wohl bewußt ist und ihnen daher keine ontologische Bedeutung zuerkennt.

Digitized by Google

anders liegt aber die Sache, wo es sich nicht um spezifisch wissenschaftliche oder philosophische Standpunkte handelt, sondern um Standpunkte, die noch dem vorwissenschaftlichen Bewußtsein angehören und die nicht erst von diesem Bewußtsein gesetzt oder geschaffen werden, sondern ihm als die es bestimmende Tendenz eingelegt und insofern vorbewußt sind. Es sind dies also Standpunkte, welche durch die Verhaltungsweisen des Subjektes zur Umwelt bedingt und in ihnen unmittelbar mitgegeben sind; kurz, diese Standpunkte sind in dem, was wir oben als reale „Haltungen" oder „Einstellungen" des Subjektes bezeichnet haben, verwurzelt. Sie sind daher niemals rein theoretisch, rein erkennend orientiert, sondern werden durch Triebe, Instinkte, Willenstendenzen oder Interessen (Wertnehmungen) determiniert und involvieren, nur insofern sie in dieser Weise atheoretisch (voluntativ, emotional) bestimmt sind, auch ein erkennendes Erfassen. So ist also nicht der Standpunkt das Letzte, worin die Abhängigkeit des Wissens vom Subjekt verankert ist, sondern die ihm zu Grunde liegende Haltung oder Einstellung. Jedenfalls gehen gerade die umfassendsten und fundamentalsten Standpunkte, die nicht bloß technischen, methodischen Zwecken des Wissens selbst dienen, auf derartige Einstellungen zurück und schöpfen erst aus ihnen ihre ontische Berechtigung. – An dieser Abhängigkeit des theoretischen Standpunktes von der realen Einstellung zeigt sich wieder einmal, wie die gnoseologischen Probleme an ihrer Grenze notwendig in ontologische Probleme umschlagen, in diesen letzteren fundiert sind. – Zugleich ist es auch gerade von der ontologischen Seite verständlich, warum die reale Bedingtheit des Wisssens nicht vom Gegenstande, sondern vom Subjekte herkommt. Real steht das Wissen in keiner Beziehung zum Gegenstand (daher ist es ihm gegenüber ein Nichtsein), wohl aber zum Subjekt, sofern es einen besonderen Bewußtseinszustand, einen Besitz desselben ausmacht, der das konkrete Bewußtsein als lebendiges Ganzes mitkonstituiert. – Wir sehen also: gilt es die letzten entscheidenden Momente aufzuweisen, welche das Wissen von Seiten des Subjektes einschränken und perspektivisch deformieren, so sind in erster Linie die realen Einstellungen, welche sie determinieren, zu berücksichtigen. Das reine adäquate Wissen muß voraussetzungslos sein; es ist das nur, sofern es standpunktfrei ist; aber schlechthin standpunktfrei kann es nur sein, wenn es durch keine reale Einstellung bedingt ist. Da-

Digitized by Google

raus darf freilich nicht der Schluß gezogen werden, daß es die Aufgabe der Philosophie wäre, ein Wissen ausfindig zu machen, das tatsächlich seinem ganzen Bestande nach nicht einstellungsbedingt wäre. Solch ein Wissen liegt für ein endliches Wesen, wie es der Mensch ist, außerhalb jeder realen Möglichkeit. Wir haben ja oben gesehen: alles ungegenständliche oder nicht rein gegenständliche Wissen (das ethische, religiöse usw.) ist stets durch eine entsprechende Einstellung vermittelt, nur auf Grund einer solchen möglich. Und das Gleiche gilt ja auch von dem rein gegenständlichen Wissen; wenn auch die Einstellung hier einen spezifisch negativen Charakter trägt. Zudem ist auch nicht zu vergessen, daß der Einstellung im Erkennen nicht nur eine negative, sondern auch eine positive Rolle zukommt. Sie schränkt nicht nur den Gesichtskreis des Subjektes ein, macht es nicht nur gewissen Phänomen gegenüber blind, sondern öffnet ihm andrerseits auch den Blick für bestimmte Gegenstandsbereiche, macht es also für gewisse Erkenntnisse empfänglich. – Für die Philosophie, sofern sie eine menschliche Erkenntnis ist, kann es daher lediglich darauf ankommen, Einsicht in die Bedingtheit und Einseitigkeit jeder besonderen Einstellung des erkennenden Bewußtseins zu nehmen und dadurch die Möglichkeit zu gewinnen, ihre Beschränktheit zu überwinden; den spezifischen Erkenntniswert der verschiedenen Einstellungen und ihre gegenseitigen Beziehungen zu bestimmen und auf diesem Wege zu einer, wenn auch vermittelten und niemals vollständig realisierbaren, so doch prinzipiell reinen und universalen Erkenntnis zu gelangen.

Bedeutet das aber nicht eine Rückkehr zur kritischen, fast skeptisch gestimmten Ansicht, die nichts anderes besagt, als daß das reine adäquate Wissen niemals zu erreichen, zu realisieren ist und höchstens die Bedeutung einer „regulativen Idee" besitzt, eines unendlich fernen Ideals, dem das empirische Wissen zustrebt, ohne es je in greifbarer Gestalt erfassen zu können? Die Möglichkeit eines reinen Wissens im Sinne einer absoluten metaphysischen Erkenntnis scheint damit in der Tat illusorisch zu werden. – Dennoch wäre es voreilig, aus den Ergebnissen unserer Untersuchung auf die Unvermeidlichkeit solch einer kritisch-skeptischen Resignation zu schließen. – Zugegeben selbst, die Deutung des reinen absoluten Wissens im Sinne einer Kantischen Idee wäre richtig (was noch zu erweisen ist), so gilt es doch zunächst sich darüber klar zu werden, was denn solch eine Idee – **außerhalb** des kritischen

Digitized by Google

Idealismus bedeuten könne. Kant konnte die Idee nur als Vernunftidee, als dem Bewußtsein des erkennenden Subjekts entsprungen gelten lassen, weil er Gegenständlichkeit und Wahrheit der Erkenntnis im Subjekt begründete und nicht in der Adäquatheit zu einem ansichseienden Gegenstande. Aber selbst innerhalb dieses idealistischen Erkenntnissystems könnte der Idee nicht bloß eine methodische, regulative, sondern auch eine konstitutive Bedeutung zugesprochen werden. Ist sie doch für das Wissen als Ganzes ebenso bestimmend, wie die kategoriale Einheit für den einzelnen Erkenntnisakt. Wenn Kant die Idee trotzdem nur als regulative anerkennt, so liegt das vornehmlich daran, daß sein Wissensbegriff wesentlich empiristisch gefaßt und an den Einzelwissenschaften orientiert ist. Die Erkenntnis ist für ihn zunächst immer Einzelerkenntnis, Erkenntnis eines endlichen Gegenstandes, und das Ganze baut sich immer erst aus dem Inbegriff der Einzel- oder Teilerkenntnisse auf.

Die Idee als Ganzes, als Totalität ist daher immer nur Grenze, das Letzte, eben darum aber auch niemals das Erste. Geht man jedoch nicht von der empirischen Einzelerkenntnis aus, sondern von dem Wesen der Erkenntnis, so muß das Letzte, Abschließende in ihr, also das Ganze zugleich auch das Erste, Bestimmende sein. Jede Einzelerkenntnis ist dann als Erkenntnis nur insofern möglich, als sie Teil eines sie überragenden und sie bedingenden Ganzen ist, sofern dies Ganze wenigstens als notwendiger Hintergrund, aus dem sie hervorgeht, mitgegeben ist. Das ist eine der wesentlichen Einsichten der nachkantischen spekulativen Philosophie, durch die sie die szientistisch-empiristische Einseitigkeit des Kantischen Kritizismus prinzipiell überwunden hat. Das heißt aber nichts anderes, als daß das reine, absolute Wissen keineswegs nur regulatives Prinzip und negativer Grenzbegriff ist, sondern daß ihm auch eine eminent positive, konstitutive Bedeutung zukommt. Freilich besteht dieses absolute einstellungsfreie Wissen nicht real n e b e n anderen einstellungsbedingten Wissensweisen, – in dieser Gestalt ist es dem Menschen unerreichbar –, sondern es kann sich nur an den einstellungsbedingten Wissensformen und durch ihre Vermittelung aufbauen und zur Darstellung kommen.

Aus diesen Erwägungen ergibt sich auch schon die Antwort auf die oben gestellten Fragen über die Bedeutung des intuitiven Wissens. Der Anspruch des intuitiven Wissen, d a s reine adäquate Wissen zu sein, ist ebensowenig berechtigt wie der gleiche

Digitized by Google

Anspruch der gegenständlichen wissenschaftlichen Erkenntnis; wie man auch den Begriff der Intuition fassen mag. – Soll Intuiton so viel heißen als unmittelbares Wissen, so ist die Unmittelbarkeit keineswegs ein ausreichendes Kriterium der Adäquatheit und Reinheit. Sowohl gegenständliches wie ungegenständliches Wissen kann unmittelbar sein (z. B. die schlichte Wahrnehmung, das unmittelbare Wertbewußtsein), und doch ist das eine wie das andere einstellungsbedingt, also nicht universal, nicht adäquat. Soll aber als Wesensmerkmal der Intuiton nicht bloß ihre Unmittelbarkeit, sondern auch ihr Anschauungscharakter gelten, so fällt sie ganz in den Bereich des gegenständlichen Wissens, ist also notwendig von der gegenständlichen Einstellung bedingt. Dieses gegenständliche Moment ist in der Intuition, wie sie z. B. Husserl und auch Losskij verstehen, das vorherrschende. Der Gegensatz von unmittelbar-intuitivem und begrifflich-vermitteltem (diskursivem) Wissen gehört überhaupt der Sphäre des gegenständlichen Wissens an und hat mit dem Gegensatz von gegenständlichem und ungegenständlichem Wissen nichts zu tun. – Anders gestaltet ist der Bergsonsche Intuitionsbegriff: er vertritt vornehmlich ein ungegenständliches oder zum Mindesten nicht gegenständlich fundiertes Wissen. Das Unberechtigte dieses Intuitionsbegriffes liegt, wie wir meinen, in der unmittelbaren Identifizierung des ungegenständlichen Erlebniswissens mit dem absoluten Wissen. –

VI.

Kehren wir nun aber zu der Grundfrage unserer Untersuchung nach der Möglichkeit eines absoluten adäquaten Wissens zurück. Wenn alles menschliche Wissen als Wissen eines endlichen Wesens, das sich ständig in realen Beziehungen zu seiner Umwelt befindet, einstellungsbedingt ist, so kann, wie wir sagten, das absolute Wissen sich nur an und auf Grund der einstellungsbedingten Wissensweisen realisieren. Die Frage nach der Möglichkeit eines reinen absoluten Wissens läuft mithin darauf hinaus: ob sich am einstellungsbedingten Wissen Momente aufzeigen lassen, die über die jedesmal vorliegende Einstellung hinausweisen und insofern von ihr unabhängig sind. Dieser Nachweis läßt sich nun, wie wir meinen, an der Analyse der gegenständlichen Erkenntnis wirklich geben. Es liegt im Wesen jedes Wissens, daß es nicht nur schlichtes Wissen dieses bestimmten Gegenstandes (Seins) ist,

Digitized by Google

sondern immer zugleich noch mehr als bloß ein solches Wissen ist und bedeutet. Ja es kann sogar dies bestimmte Wissen nur insofern sein, als es, wenigstens seiner inneren Potenz nach, mehr als dasselbe ist. Und zwar erstreckt sich dies Über-sich-selbst-hinausgehen des Wissens nicht nur in einer Richtung und Dimension; d. h. es äußert sich nicht nur darin, daß es, sofern es seinen Gegenstand als eben diesen so bestimmten weiß, ihn von anderen Gegenständen anderer Wissensakte (möglicher oder wirklicher) unterscheidet und damit diese Wissensakte potentiell in sich schließt (sie voraussetzt, auf sie hinweist u. a.). Vielmehr führt die innere Entfaltung jedes schlichten Wissens „von" etwas in den verschiedensten Richtungen über sich hinaus und läßt so seine ursprünglich eindimensionale Struktur zu einem mehrdimensionalen Gebilde auswachsen. So liegt ja schon in dem Erfassen eines konkreten Einzeldinges die Möglichkeit (und zugleich auch die Notwendigkeit) des Erfassens der betreffenden Dingart oder -Gattung beschlossen. Auf diese dem Wissen immanente Möglichkeit stützt sich ja die Husserlsche „Ideation", die von einer exemplarischen Singularität ihren Ausgang nimmt. Das Erfassen der Bestimmtheit eines Gegenstandes, d. h. seiner Unterschiedenheit von anderen konkreten Gegenständen hängt eben innerlich mit dem Erfassen des Typus, der Gattung zusammen. Daraus aber ergibt sich in analoger Weise die Möglichkeit der Erkenntnis anderer Gattungen, Typen usw., kurz – der Aufstieg von der konkreten Einzelerkenntnis zur Allgemeinerkenntnis.

Doch nicht genug damit. Jedes Wissen ist ein so und so bestimmtes, sofern es zugleich (wenigstens in potentia) reflexiv, d. h. nicht nur ein Wissen des Gegenstandes, sondern auch ein Wissen seiner selbst ist. Das ist schon darum notwendig, weil alles Wissen – Wissen eines Ich ist, jedem Wissensinhalt ein Wissensakt entspricht, damit aber auch die Korrelationen von Wissen und Gegenstand, von Wissen und wissendem Subjekt, von Subjekt und Objekt implizit mitgegeben sind. Es ist also eine Wesenseigentümlichkeit jedes Wissens, durch immanente Entwicklung, d. h. durch Entfaltung der ihm eingelegten Potenzen von jeder ihm gegebenen Seinssphäre zu jeder beliebigen anderen übergehen zu können: von der Außenwelt zur Innenwelt, von der psychischen Sphäre zur logischen u. s. f. Freilich sind allem empirischen Wissen, sofern es einstellungsbedingt ist, immer diejenigen Seinssphären verschlos-

Digitized by Google

sen, die der ihm eigenen Einstellung nicht entsprechen. Allein die Reflexivität des Wissens ermöglicht es ihm, der eigenen Bedingungen und Grundlagen inne zu werden. So gelangt es auch lediglich durch immanente Entwicklung zur Einsicht in die es bedingenden Voraussetzungen, Gesichtspunkte und Einstellungen. Mag damit auch die Totalität seiner Bedingungen nicht erschöpft sein, – prinzipiell ändert das nichts am Wesen der Sache: ebenso wie die Gesichtspunkte und Einstellungen können auch jegliche anderen Bedingungen des Wissens kraft der ihm eigenen Reflexivität zur Einsicht gebracht werden.[1])

Es gilt also anzuerkennen: die innere Entwicklung des Wissens kennt keine anderen Grenzen, als die ihm der Gegenstand, das Sein in seiner Totalität setzt; und zwar ist die Möglichkeit dieser unbeschränkten Entwicklung eine wesensnotwendige, nicht bloß empirische. Das Wissen muß sich in allen nur möglichen Richtungen und Dimensionen entfalten, sofern es bestrebt ist, wahrhaft adäquates und reines, d. h. absolutes, universales Wissen zu sein.

Freilich trägt diese innere Entwicklung des Wissens einen eigentümlichen Charakter: sie ist immer ein Über-sich-selbst-hinausgehen des Wissens, ein Überwinden der eigenen Beschränktheit und Einseitigkeit; insofern also ein Sich-selbst-negieren, Sich-selbst-aufheben im Hegelschen Sinn. Der Wissensfortschritt beruht mithin zunächst immer auf einer Negation und erst durch Vermittelung der Negation vollzieht sich die Realisation der höheren Wissensstufe. Ja das erweiterte und vertiefte, in eine andere Dimension erhobene Wissen ist ursprünglich ein Negatives, gleichsam ein leeres, inhaltlich nicht erfülltes Wissen „um" ein anderes, von dem erfaßten verschiedenes Sein; vielfach kommt es über diese negative Leerform überhaupt nicht hinaus oder erschöpft sich gar in dem Wissen um die bloße Möglichkeit eines anderen über das Gewußte hinausliegenden Seins, so etwa, wenn wir von noch unerkannten Bedingungen und Voraussetzungen des Wissens sprechen, deren Existenz eine bloß mögliche, hypothetische ist. Immer aber weist dies negative leere Wissen auf ein positives erfülltes Wissen hin, und zwar auf ein Wissen von ganz eminenter Positivität, ein Wissen, das die hö-

1) Damit ist natürlich nicht gesagt, daß immer auch die empirische Möglichkeit vorliegt, zu dieser Einsicht zu gelangen.

Digitized by Google

here Entwicklungsstufe des Vorhandenen bedeutet, die Aktualisierung bestimmter in ihm schlummernder Potenzen. – Darin äußert sich eben die „Macht" der Negation, von der Hegel redet; und das Wissen ist die eigentliche Domäne dieser Macht, das Gebiet, auf dem ihre konstitutive Bedeutung zu voller Geltung kommt. Von der schöpferischen Rolle der Negation zeugt die wissenschaftliche Begriffsbildung in all den Grenzfällen, wo es sich um die Bewältigung der letzten entscheidenden Grundprobleme handelt; davon zeugt ferner das Problembewußtsein selbst, jenes eigentümliche „Wissen des Nichtwissens", das allen Erkenntnisfortschritt bedingt; endlich auch die theologische Spekulation, die immer dort, wo sie ihre höchsten Gipfel erreicht, auf eine „negative" Theologie hinausläuft.

Seitdem in neuester Zeit das Interesse und Verständnis für die großen spekulativen Systeme des deutschen Idealismus wieder erwacht ist, hat das philosophische Denken auch dem Problem der Negation wieder seine Aufmerksamkeit zugewandt. Immerhin scheint uns die damit innerlich zusammenhängende Wesenseigentümlichkeit des Wissens noch nicht in ihrer ganzen fundamentalen Bedeutung erfaßt und gewürdigt zu sein.

VII.

Das Wissen ist nicht nur Wissen eines von ihm verschiedenen Seins, sondern auch das Wissen seiner selbst; es „hat" ein anderes und sich selbst. Darin besteht das Wunder seiner Reflexivität. Es hat sich selbst, sofern es wesensnotwendig vom Gegenstande auf sich selbst zurückgeht (schlichte Reflexion). Durch das Sich-selbst-haben, d. h. durch das Bewußtsein des Habens hört es auf ein bloßes Bewußt-haben von etwas zu sein und wird zu einem Bewußtsein des „Was"-habens (Reflexion auf den gegenständlichen Inhalt des Wissens); aus dem Bewußtsein des „Was"-habens geht dann aber durch weitere Reflexion das Bewußtsein des Andershabenkönnens, als Bewußtsein des „Wie"-habens, der Habensweise hervor (Reflexion höherer Ordnung, die auf die subjektiven Bedingungen des Wissens zurückgeht). Diese Reflexivität, die sich also in doppelter polarer Richtung (auf den Gegenstand und den Wissensakt) bewegt, ist es nun, die dem Wissen die Fähigkeit verleiht, prinzipiell alle Schranken der Subjektivität und der Empirie zu überwinden und damit zu einer, wenn auch mittelbaren Adäquatheit und Reinheit

Digitized by Google

zu gelangen. Darin kommt auch das, was man als Unendlichkeit des Wissens bezeichnet, zu prägnantem Ausdruck. Nicht ist es bloß eine Unendlichkeit im Sinne des unendlichen Fortschritts zu immer neuen gegenständlichen Inhalten; diese im Hegelschen Sinne „schlechte" Unendlichkeit ist schon ein Derivat der wahren Unendlichkeit oder „Vollendlichkeit", die auch im unendlichen Fortschritt in sich selbst verharrt, nicht aus sich herausfällt, sondern immer zu sich selbst zurückkehrt, auf sich selbst reflektiert und dadurch immer von neuem sich erweitert und vertieft. Eben darin liegt das große und bleibende Verdienst des spekulativen Idealismus der nachkantischen Periode, im Moment der Reflexivität den Grund für die Unendlichkeit und Absolutheit des Wissens erkannt zu haben. Das Fascinierende, das dem Pathos dieser Philosophie anhaftet, der mächtige Einfluß, den sie auf weite Gebiete des Geisteslebens jener Zeit gewonnen hat, rührt wohl besonders auch daher, daß hier in der Tat ein Absolutes und Göttliches unmittelbar erfaßt worden ist. Freilich ist der romantische Idealismus nicht der Gefahr entgangen, die gewonnene gnoseologische Einsicht ganz unmittelbar ontologisch auszudeuten und die erfaßte Wissens-Bestimmung dem absoluten Sein selbst zuzuschreiben. Mag auch die Unendlichkeit des Wissens letzterdings in der Unendlichkeit des Seins fundiert sein, so besteht doch hier ebensowenig wie in anderen Hinsichten völlige Identität zwischen Wissen und Sein; sie kann schon aus dem Grunde nicht bestehen, weil das Wissen, das in Rede steht, das Wissen endlicher Wesen ist. Und eben für dieses ans endliche Subjekt gebundene Wissen ist die konstitutive Rolle der Negation das Charakteristische. Die Negation ist das Prius; sie leitet das wahrhaft Positive (universale, nichteingeschränkte) Wissen ein. Dabei bleibt aber die jedesmal erreichte positive Wissensstufe niemals das Letzte; die negative Leerform geht immer über alles Positive noch hinaus und zwar nicht nur in der spezifisch gegenständlichen, sondern dank der dem Wissen eigenen Reflexivität, in allen überhaupt möglichen Richtungen. Die eigentümliche Macht des Wissens manifestiert sich nicht bloß darin, daß es auf ein ihm transzendentes Ansichseiendes gerichtet ist, sondern auch darin, daß es zugleich die Fähigkeit besitzt, sich selbst zu transzendieren, sich selbst zu negieren, ohne jedoch sich dadurch zu anullieren, ohne dadurch aufzuhören zu sein, was es ist. Daher sind solche Begriffe, wie das Unerkennbare, Un-

Digitized by Google

denkbare, Unbewußte u. dgl. m. durchaus mögliche und sinnvolle Begriffe, mag auch die genaue Fixierung ihres Sinnes jedesmal eine besondere phänomenologische Untersuchung erfordern. Und eben aus diesem Grunde ist auch die idealistische Grundthese, daß das Wissen (Bewußtsein) nicht aus sich heraus könne und daher jede Aussage über ein Ansichseiendes, vom Bewußtsein Unabhängiges u. ä. doch immer nur eine Aussage über Gedachtes, Gemeintes, Bewußtes und nichts mehr sei, falsch; weil sie das Wissen nach Analogie eines Seins vorstellt, das immer nur in sich selbst zu verharren vermag. Gerade dieses Insich-beschlossen-sein und Nicht-aus-sich-heraustreten-können ist es, das dem Wissen nicht eigentümlich ist, das durch sein Wesen prinzipiell überwunden wird.

Und damit steht auch noch eine andere Eigenheit des Wissens in unmittelbarem Zusammenhang: seine Freiheit und Souveränität aller Gesetzlichkeit gegenüber; es sei denn, daß man eben dieses immer erneute Über-sich-hinaus-gehen und Sich-selbst-aufheben als die ihm wesentliche Gesetzmäßigkeit betrachtet.[1]) Das heißt natürlich nicht, daß sich im Wissen überhaupt keine Gesetzlichkeit kundtut; es heißt nur, daß dem Wissen als Wissen keine Eigengesetzlichkeit zukommt. Alle Gesetzlichkeit, die sich an ihm aufzeigen läßt, ist entweder eine Gesetzlichkeit, die dem gewußten Sein entstammt, oder aber eine durch die Einstellung des Subjektes bedingte Gesetzmäßigkeit, die seine Beschränktheit und perspektivische Einseitigkeit (Deformation) bestimmt. Und auch dieser Gesetzlichkeit gegenüber ist die Unterordnung des Wissens immer nur eine relative, bedingte. Immer bleibt ihm die Möglichkeit offen, über diese Gesetzlichkeit hinauszugehen, sie, wenn auch hypothetisch, zu negieren. Eben darin, daß die negative Leerform des Wissens die jeweilige positive Erfüllungsstufe zu überbieten und zu überholen vermag, kommt die Erhabenheit des Wissens über alle bestimmte Gesetzlichkeit zu deutlichem Ausdruck.

Man könnte nun freilich auf die logische Gesetzmäßigkeit hinweisen: ist nicht sie gerade die Gesetzmäßigkeit, welche das Wissen als solches beherrscht und be-

1) Und auch diese kommt dem Wissen als solchem nur insofern zu, als es an ein endliches Subjekt gebunden ist, d. h. sofern das reine Wissen sich nur auf Grund eines einstellungsbedingten aufbauen kann.

Digitized by Google

stimmt? – Sieht man aber genauer zu, worauf die Rechtmäßigkeit der logischen Grundgesetze beruht und worauf ihre Bedeutung letztlich hinausläuft, so erweist es sich: 1) daß die logischen Gesetze in gewissen ontologischen Gesetzen fundiert sind und diesen letzteren ihre „Evidenz" verdanken, und 2) daß sie sich unmittelbar nur auf die Sphäre des gegenständlichen und vergegenständlichten Wissens beziehen, also nicht auf das Wissen als solches, sofern es an keine Einstellung gebunden ist.[1]) Daher vermag auch das Wissen in seiner philosophischen Reinheit und Universalität, die logischen Gesetze, sei es auch nur hypothetisch, zu negieren (vergl. auch Hegels Negation des Satzes vom Widerspruch!).

Es ist daher eine unexakte, zum mindesten zweideutige Redeweise, wenn von den Prinzipien oder Gesetzen der Erkenntnis gesprochen wird, ohne genauer zu präzisieren, in welchem Sinne diese Gesetzlichkeit gemeint ist: ob es sich um die Gesetzlichkeit handelt, welche die Adäquatheit des Wissens dem Sein gegenüber bedingt und die ontisch im Gegenstande fundiert ist (derart ist z. B. zum größten Teil die logische Gesetzlichkeit); oder aber ob die durch die Endlichkeit des Subjektes und seine Einstellungen bedingte Gesetzlichkeit des Wissens in Rede steht, welche seine perspektivische Einseitigkeit und Deformiertheit konstituiert (hierin wurzelt zum Teil die sogen. methodologische Gesetzmäßigkeit der Erkenntnis). – Wird dieser sachliche Unterschied nicht beachtet, so kommt es leicht zu solchen schiefen Problemstellungen, wie sie z. B. in der Gegenüberstellung der Prinzipien der Erkenntnis und Prinzipien des Seins und der Frage nach ihrer Übereinstimmung vorliegt. Denn ursprünglich besteht hier kein Gegensatzverhältnis, sondern ein Verhältnis einseitiger Abhängigkeit, sofern die Gesetze der Erkenntnis in den Gesetzen des Seins fundiert sind. Die Entgegensetzung dieser beiden Gesetzlichkeiten kann daher höchstens als vorläufige Formulierung des Problems gelten, die den eigentlichen Sachverhalt garnicht trifft, und die bei tieferem Eindringen in denselben notwendig durch die Formulierung der beiden oben genannten Probleme ersetzt werden muß. Freilich besteht zwischen beiden ein innerer sachlicher Zusam-

1) Über die logische Sphäre als besondere Region von eigener Gesetzlichkeit soll noch weiter unten die Rede sein.

Digitized by Google

menhang, sodaß sie letzterdings in die eine umfassende Frage zusammengenommen werden können: welche Veränderungen erfahren die Prinzipien des Seins, sofern sie zu Prinzipien der Erkenntnis werden, d. h. sofern sie sich der wesenhaften Beschränktheit und Einstellungsgebundenheit des endlichen erkennenden Subjekts anpassen müssen? Nur in dieser Richtung scheint uns eine prinzipielle Lösung des Grundproblems der Erkenntnistheorie: „in welchem Verhältnis stehen zu einander Erkennen und Sein?" möglich zu sein.

Wir können unsere Konzeption des hier vorliegenden Sachverhalts auch noch folgendermaßen formulieren: Die traditionelle Problemstellung der Erkenntnistheorie geht von der Dualität und Gegensätzlichkeit der Prinzipien des Seins und der Erkenntnis aus und fragt nach der Möglichkeit ihrer Einheit (ihres Zusammentreffens). Sie tut es, weil für sie der Gegensatz von Subjekt und Objekt ein ursprünglicher und grundlegender ist, d. h. weil ihr die gegenständliche Erkenntnis als ein Absolutes gilt. Dieser Ausgangspunkt ist aber, wie wir zu zeigen versucht haben, keineswegs ein absoluter, sondern ein relativer, durch die gegenständliche Einstellung bedingter, die für das reine Wissen als solches durchaus nicht wesentlich ist. Läßt man sich dagegen vom Wesen der Erkenntnis als adäquater Darstellung des Seins leiten, so ist nicht die Dualität der Prinzipien von Sein und Erkenntnis das Erste, sondern ihre Einheit; denn die Prinzipien des Wissens müssen kraft seiner Adäquatheit dieselben sein wie die des Seins. Und die Grundfrage der Erkenntnistheorie muß dann darauf hinauslaufen: Worin besteht trotz der ursprünglichen Einheit dieser Prinzipien ihre tatsächliche Verschiedenheit und worin ist sie begründet?

Diese Konzeption des Erkenntnisproblems steht in unmittelbarem sachlichen Zusammenhang mit der These, die wir oben entwickelt haben: – daß nämlich das Wissen seinem Wesen nach keine Schranken kennt, anders ausgedrückt: daß es prinzipiell (nicht empirisch!) nichts Unerkennbares, Unfaßbares gibt. Es könnte wohl scheinen, diese These wäre eine theoretische Abstraktion, die jeder realen Bedeutung entbehre. Sie möchte wohl für eine hypothetische göttliche Erkenntnis gelten (für einen intellectus infinitus), nicht aber für die wirkliche menschliche Erkenntnis, die ja immer endlich und beschränkt ist. Allein solch eine rein formale Auffassung

Digitized by Google

unserer These würde ihren wahren sachlichen Gehalt verkennen und entspräche auch nicht dem phänomenologischen Befund. Die prinzipielle Unbeschränktheit der Erkenntnis äußert sich schon darin, daß sie ihre empirische Beschränktheit und Unvollständigkeit immer zu durchschauen vermag und in ihrer immanenten Entwicklung notwendig immer mehr durchschaut. Nur aus der Unbeschränktheit der Erkenntnis läßt sich ihre eigentümliche Struktur verstehen, vor allem die wesensgemäße Notwendigkeit ihrer inneren Entwicklung, die positive Rolle, die in diesem Prozeß die Negation spielt, und die damit verbundene Fähigkeit der Erkenntnis immer über sich selbst hinauszuschauen und sich selbst zu transzendieren. – Daher muß auch hier die traditionelle Fragestellung gerade umgekehrt werden: nicht darnach ist zu fragen, wie die endliche und beschränkte menschliche Erkenntnis ein Unendliches zu erfassen und ob sie es überhaupt zu erfassen im Stande ist. Sondern darnach, wie die wesenhaft unendliche Erkenntnis zu den Beschränkungen kommt, die sich in der Erkenntnis endlicher Wesen geltend machen. Dieser Fragestellung gehört jedenfalls die sachliche Priorität. Das hat die gesamte bisherige Analyse zu zeigen versucht, und auch für den weiteren Gang unserer Untersuchung soll dieser Gesichtspunkt bestimmend sein.

Digitized by Google

ÜBER MEDIZINISCHE ANTHROPOLOGIE

Von VIKTOR VON WEIZSÄCKER-Heidelberg

Vortrag gehalten Februar 1927 in der Kölner Kantgesellschaft

Ich darf in einer Gesellschaft mit einem Namen, wie Ihre Gesellschaft ihn trägt, den Hausfriedensbruch nicht begehen, der darin läge, von Gegenwartsfragen zu sprechen. Vielmehr muß, wenn an dieser Stelle das Thema vom kranken Menschen aufgerollt wird, wohl versucht werden, das Unveränderliche und wo nicht das Ewige so doch das Gleichsam-Ewige in diesem Thema aufzusuchen. Daß ein Derartiges, ein character indelebilis der ärztlichen Handlung oder dem Heilungsprozeß innewohne, das zu zeigen wäre wohl eine Aufgabe, deren Lösung Ihrer Berufung eines Arztes in Ihren Kreis recht gäbe. Die damit gezogene Diagonale zwischen zwei Sphären, die nach meiner Überzeugung in keiner statischen Harmonie des Gedankens vereinbar sind – zwischen Medizin und Philosophie, – diese Diagonale mag denn wohl sehr zeitgemäß sein, aber ihr Ewig-unzeitgemäßes wird hier stärker hervortreten müssen. Und so hat die Anknüpfung an die Zeitfrage der Persönlichkeitsmedizin, so aktuell sie ist, doch nur den Sinn, diese Frage nicht als eine Bedürfnisfrage, sondern als eine ontologische zu behandeln. Diesen Sinn allein hat es, wenn ich ausgehe von dem entzweienden Feldgeschrei der Gegenwartsmedizin: man müsse als Arzt den „ganzen Menschen" behandeln. Ein solcher ungeheurer, ungeheuerlicher Anspruch des Arztes, der aber auch die Antwort auf ein Bestreben des Patienten war, ist nur zu rechtfertigen, wenn der Heilvorgang oder die Heilhandlung ontologisch über den Menschen führt. Sigmund Freud erzählt in seiner Autobiographie von dem tiefen Eindruck, den es auf ihn in seiner Jugend gemacht habe, als der alte Charcot einmal bei einem Gespräche über die Hysterien bemerkte, es stecke ja doch immer das Geschlechtliche dahinter: „toujours, toujours". Er habe sich damals gefragt: wenn er das weiß, warum sagt er es nicht? Derselbe

Digitized by Google

große Deuter Sigmund Freud sagte in seinem Alter zu mir einmal in einem Gespräch, man sehe öfters, daß eine Neurose durch ein Unglück, welches über den Kranken komme, geheilt werde. Nach dieser Äußerung mußte ich bei mir denken: wenn er das weiß, warum sagt er es nicht? Es scheint, als ob in den Wissenschaften es beinahe ein Gesetz sei, daß eine Epoche immer nur Eines sagt, indem sie ein Anderes, das sie auch weiß, verschweigt. Ist es aber nicht merkwürdig, daß am einen Ende einer Kette medizinischer Lehre so etwas wie der biologische Trieb als Krankheitsfaktor, an ihrem anderen Ende aber so etwas wie das mensche Unglück als Heilfaktor steht und ist es nicht doppelt merkwürdig, daß moderne Mediziner ein solches Gespräch überhaupt führen? Welche eigenartige Idee vom kranken Menschen steckt in solchen Äußerungen überhaupt verborgen? Schlagen Sie von solchen Gedanken einen Bogen zum Insulin und den Vitaminen, zur Chirurgie und Strahlentherapie, dann wird Ihnen eine Spannweite sogleich deutlich, welche die moderne Medizin ebensowohl zu bereichern wie zu überdehnen, ja zu sprengen droht.

Der tiefere Stoß, den die Heilkunde in den großen Bereich des Krankhaften zu führen begonnen hat, richtet sich ganz kurz gesagt gegen die Krankheiten, welche der Mensch als Gemeinschaftswesen, als biologisches Glied von Familie, Gesellschaft oder Staat durchmacht. Die tieferen Leiden der Vereinsamung, der Konflikte mit anderen Menschen, der Entwertung und der sog. Unheilbarkeit – das sind die großen neuen Themen, zu deren Lösung neue geistige Kräfte aufgerufen sind. Es ist kein Zufall, aber doch nur ein Symptom, daß gerade die Neurose ein Wetterwinkel dieser Entwickelungskämpfe der Medizin ist. Denn die Neurose ist ein persönlicher Existenzkonflikt, den der Kranke auf einer tieferen vitalen Ebene erledigt als der, auf welcher er gestellt ist. So kommt ein Wertbegriff in die Medizin. Und doch sind diese Leiden der Vereinsamung, der Konflikte, der Entwertung und der Unheilbarkeit überall, auch bei den sogenannten seelengesunden, den sog. organisch Kranken gegeben. Ein jeder solche stellt dieselben Aufgaben. So sind wir heute in dem Falle, daß wir uns mit der organischen Erklärung der Leiden unserer Kranken, ihrer Schmerzen, ihrer Angst, ihrer Schwächen, Sensationen und Qualen nicht mehr zufrieden geben, nachdem wir begriffen haben, daß alles dies Aus-

Digitized by Google

drucksformen der Existenzbedrohung sind; dieselben Symptome aber zeigen die Gefahr des eigenen Leibes ebensowohl an, wie die Gefahr der Existenz als Mensch unter Menschen. Es gibt eine weitgehende symptomatische Ausdrucksgemeinschaft zwischen Magengeschwüren, Hirntumoren, Herzerkrankungen u. s. f. einerseits und den hypochondrischen, den hysterischen, den Konflikt-Neurosen andrerseits. Diese merkwürdige partielle Übereinstimmung der Symptome ist ein vielsagendes Problem. Sie deutet an, daß es so etwas geben könnte und müßte wie eine allgemeine Krankheitslehre, etwas was für alles Kranksein zugleich gilt; eine Struktur scheint hier bloßgelegt, wie nur das Kranksein als solches sie vielleicht bloßlegt, oder sonst nur jene Zustände der Liebe, der Ekstase, der Verzweiflung und der Auflösung, welche der gemeine Mensch dem Wahnsinn vergleicht und gegen die der Psychiater sich schützt, indem er eben den Begriff des Wahns bildet, damit die Sache samt der Not in den Kranken zurückwerfend.

Es ist nun nicht meine Absicht die Motive weiter zu verfolgen, welche zu einer derartigen Krankheitslehre führen können. Eines jeden Menschen Neugier mag geweckt sein bei dem Versprechen, etwas von dem schlafenden Löwen der menschlichen Existenz zu erfahren. Vielmehr möchte ich Ihr Interesse auf das Verhältnis zwischen Arzt und Patient lenken. Es ist zu untersuchen, welche Kategorien in diesem Verhältnis herrschen und worauf sich der Wahrheitsanspruch dergleichen neuer Programme gründen könnte.

Die unbedingt merkwürdigste Erfahrung der Medizin der letzten 30 Jahre ist ja die der Psychotherapie. Sie steht in einem eigentümlich konträren Verhältnis zur Somatotherapie, weil sie den Wirkungen der Arznei, der Diät und der Hygiene die Wirkung des Wortes entgegensetzt. Die Wirkung des Wortes aber desavouiert metaphysisch eine natürlich-rationale Medizin und sie führt im gegebenen Fall zu einem Ausschluß ihrer Naturmittel. Ich persönlich halte die Selbstzeugnisse und methodischen Maximen der gegenwärtig überhaupt öffentlich sprechenden Psychotherapeuten für eine überwiegend vorläufige und inadäquate Fixierung dessen, was hier vor sich geht. Wenn ein Arzt eine Neuralgie mit Aspirin oder Morphium, der andere aber mit Hypnose oder Analyse behandelt, so behandeln sie nur scheinbar ganz dasselbe. Gegenstand, Wirkung und Ideal sind doch verschieden.

Digitized by Google

Die Psychotherapie hat ohne es zu wissen bemerkt, daß das Kranksein an irgend einer Stelle nicht nur mit dem objektiven Werte eines Menschen zusammenhängt, dessen Höhe aus Maßstäben einer sozialen Ökonomie abgelesen werden kann, wie Arbeitsfähigkeit, oder die in einem subjektiven Wunschbilde des Bewußtseins entspringt, wie sein Bedürfnis nach Lust oder Genuß. Sondern sie ist an den Tatbestand angestoßen, demzufolge die Gesundheit eines Menschen etwas mit seiner Wahrheit zu tun hat, seine Krankheit etwas mit einer Unwahrheit.

Diese Entdeckung konnte und kann solange nicht neu gemacht werden, als die Idee der Humanität die Wahrheit des Menschen vom Menschen aus bestimmt. Denn in seinem Bewußtsein vermag er nicht die Lösung der Rätsel seines Bewußtseins zu entdecken, um welche es sich hier handelt, und die tierische und die unbelebte Natur spiegelt ihm die eigene Wahrheit nicht zurück.

Freilich erscheint diese Erkenntnis zunächst verkleidet im Gewande der Psychologie. Aber mit der analytischen Metapsychologie Kierkegaards und Freuds schleicht sich eine Kontrebande der Mythologie ein, deren Sinn verkannt wird. Man glaubt Hypothesen und hermeneutische Deutekünste vor sich zu haben. Aber berührt wird die Frage, ob das Schuldgefühl eines Melancholikers wirklich nur ein Gefühl und nicht auch eine Schuld anzeige, ob das Minderwertigkeitserlebnis eines Menschen nur ein Seelenvorgang sei, nicht auch eine Minderwertigkeit anzeige; ob diese merkwürdigen Psychologisierungen nicht nur Transkriptionen des Ernstes selbst in das Spiel der Gedanken bedeuten. Ob die Medizin sich nicht selbst herabsetzt, wenn sie diesen Ernst umbenennt und so das Heilungsbestreben irreleitet. Ob der Mythos von der Austreibung aus dem Paradies mit Schuld und Krankheit in der Psychologie oder nicht vielmehr die Psychologie in der Wahrheit des Mythos unterzubringen sei. Und wenn eine Neurose durch ein Unglück heilen kann, so drängt sich die Frage auf, ob hier die psychotherapeutische Behandlung als Stellvertreter eines Unglücks fungiere, wo denn ein solches homöopathisches similia similibus den Arzt in eine problematische Lage versetzt.

Soviel mag hiernach schon klar liegen: eine Medizin, welche Begriffe wie Schuldgefühl, Minderwertigkeitsgefühl, religiöser Wahn und dergl. mehr hat, wird zu prüfen haben, ob diese Begriffe gegen die Schuld selbst, Minderwertigkeit selbst und Re-

Digitized by Google

ligion selbst abgegrenzt sind; wenn nicht, ob sie nicht eine Unwahrheit im Schilde führen. Die Auflösung dieses Problems kann in theoretischer Medizin nicht vollzogen werden; sie erfolgt vielmehr zunächst nur in der Taterfahrung der ärztlichen Therapie. Es ist überaus schwierig, von diesem Vorgang Rechenschaft zu geben, da er deskriptiv kaum erfaßbar, da er spekulativ kaum überzeugend wird. Trotzdem möchte ich einen Versuch machen, zu zeigen, daß der Zusammenhang von Wahrheit und Krankheit ein ontologisches Verhältnis anzeigt, das auch mit den Mitteln der Phänomenologie und Logik immerhin beschreibbar ist; die moralische Version dieses Verhältnisses ist eine Spezialität eben der Moral; es gibt aber verschiedene Moralen und es gibt noch andere Versionen. Die der Psychologie ist dann falsch, wenn sie beansprucht, eine theoretische Auflösung zu geben in der Voraussetzung, daß es hier so etwas wie eine theoretische Welt überhaupt gäbe.

Zunächst versuche ich zu beschreiben, in welches logische Verhältnis der untersuchende, der den Kranken gleichsam betastende Arzt zu diesem Kranken als einem theoretischen Gegenstand, als einem Objekt zu stehen kommt, und entwickle dabei eine Theorie des Gestaltkreises. Alsdann versuche ich aus der Phänomenologie des Kranken einen Schluß auf die Struktur der Krankheit und des Heilvorganges zu ziehen und damit auf das Verhältnis von Arzt und Patient sowie den metaphysischen Ort ihrer Gemeinschaft.

Nun darf ich mich mit der Erkenntniskritik der exakt oder naturwissenschaftlich aufgebauten Medizin, wie sie auch unser Lehrplan mit seinem Ausgang von zergliedernder Anatomie und Physiologie suggeriert, an dem Orte, wo Max Scheler lehrt, nicht befassen. Seine Kritik der Transzendentalphilosophie und seine Wesensbestimmung des naturwissenschaftlichen Pragmatismus hat für ihn niemals die Bedeutung gehabt, daß die Akte der Wesensschau oder der Sympathetik mit denen der Analyse in Existenzkampf zu treten hätten; diese Bereicherungen, die seine Philosophie gegenüber der Kantischen fand, kommen dem Bedürfnis medizinischer Anthropologie an nahezu allen Punkten entgegen; aber diese muß trotzdem die Rangordnung ihrer Werte selbst aufbauen. Die Wertordnung der Gesundheitsformen ist ja nicht die Wertordnung einer kontemplativen Erkenntnis und auch die historische Reihe der ärztlichen Haltungen zeigt einen Eigenbau. Die Formen der Heilhandlung

Digitized by Google

laufen freilich am Faden der Wissenschaften entlang, aber doch nur wie der spürende Hund an der Leine. Und hier soll wie bemerkt ein logisches Prinzip entwickelt werden, welches in jener Konvergenz von Gesundheits- und Wahrheitsbegriff in der Medizin, wie mir scheint, seine spezifische Prägung erfährt.

In jener Physiologie wird nun vorausgesetzt, daß ein Lebewesen eine abgeschlossene Einheit sei, deren räumliche Oberfläche einen Innenraum umschließt und gegen eine Umwelt abschließt, wodurch also die Grenze des Lebensvorganges mit der Grenze jenes räumlichen Gebildes zusammenfalle.

1. Der Lebensvorgang besteht nun darin, daß dieses Gebilde von einer äußeren Energie getroffen wird und darauf seinerseits eine andere Energie nach außen abgibt. Dieser Vorgang heißt Reflex. Die äußere Energie heißt Reiz; der Schlag auf die Kniesehne reizt das organische Gebilde zur Abgabe einer Muskelenergie, eines Stoßes. Dieser Reflex nun zeichnet sich durch eine große Regelmäßigkeit aus; aber, wie man bald findet, nur unter der Bedingung einer experimentell ganz bestimmten Situation. Der Reflex, kann man sagen, ist als Lebensvorgang gar nicht existent, es sei denn unter einer bestimmten Situationsbedingung, in der das lebende Gebilde gegeben sein muß.

2. Der Reiz der Umwelt allein genügt nicht: es muß auch in der Innenwelt des Gebildes etwas Besonderes und Veränderliches dasein, damit der Vorgang abläuft Wenn ich zugleich die Fußsohle reize, gelingt der Reflex nicht. So kommen wir von der Stufe des Descartes zu der A. v. Hallers und erkennen, daß beim Reflex eine eigene Aktion des Gebildes da ist. Statt von Reflex sprechen wir von Reaktion und dem Reiz muß jetzt im Innern entsprechen eine Reizbarkeit. Der wesentliche Unterschied dieser Stufe ist, daß man den Lebensvorgang nicht mehr aus Reizreflexen allein zusammensetzen, berechnen und beherrschen kann. Man muß dazu die wechselnde Reizbarkeit kennen; je nach der Reizbarkeit ist die Reaktion verschieden. Der Übergang von der Reflexphysiologie zur Reaktionslehre entspricht dem Übergang von einer Medizin der Kausaltherapie zur Resignation einer hippokratischen Medizin. Die Hoffnung der Kausaltherapie, man könne durch eine Arznei die Krankheit in jedem Falle beseitigen, erweist sich in allen Fällen als irrig. Weder vermag das Chinin die Malaria, noch das Salvarsan die Syphilis, noch das Insulin

Digitized by Google

den Diabetes sicher zu beseitigen. Auch die Resignation des Hippokrates andererseits ist irrig. Denn die Kausaltherapie, in Kenntnis der Bedingungen einer Wirkung des Medikamentes, sucht diese Bedingungen herzustellen.

3. Betrachtete man nämlich die Reaktionen reizbarer Gebilde (im Sinne Hallers) näher, so fand man doch, daß die Gestalt der Reaktion nicht nur von einer reizenden Energie und einer inneren Reizbarkeit abhängt. An Pflanzen und Tieren zeigt sich, daß die Energie des Reizes nicht das völlig ausdrückt, was der Reiz für die Reizbarkeit bedeutet (wie man in der Physiologie der Schwellen dies oft wieder voraussetzte), sondern, daß die Reizgestalt von Bedeutung ist, welche Reaktion nun erscheint. Unter diesen Fällen ist ein besonderer der der Nachahmung, wo die Reizgestalt und die Reaktionsgestalt geometrisch ähnlich oder fast identisch sind: es ist das zum Beispiel beim Menschen das Abschreiben oder Abzeichnen einer Vorlage. Diese geometrische Ähnlichkeit hat aber wenig zu tun mit dem Wesen der Sache: die geometrische Gestalt ist meist bei Reiz und Reaktion unvergleichbar verschieden und die geometrische Gestalt überhaupt ist nur ein Spezialfall von biologischen Situationsgestalten überhaupt, aus dem hier etwas besonderes nicht zu lernen ist. Situationsgestalten sind ein Insgesamt von materiellen und psychischen Bedeutsamkeiten, welche je durch ein biologisches Interesse, sei es des Hungers, des Geschlechtstriebes, der nackten Existenzerhaltung, der Lebensordnung (die beim Tier als sog. Instinkthandlungen oder Gewohnheit, beim Menschen als Zeremoniell oder Sitte auftritt), der geistigen Ordnungen, Ziele und Ideen zusammengehalten und zentriert sind. Wo solche Gestalten sind, da besteht auch ein Zwang zu einem bestimmten Ablauf, ähnlich wie beim Reflex, nur daß der Reflex unter einer Bedingung der Situationsgestalt steht, also nicht selbständige Existenz hat, während für die Gestalt uns bis jetzt eine solche übergeordnete Bedingung nicht bekannt ist. Tatsächlich ist es bisher auch niemals gelungen, jenes Insgesamt einer Gestalt anders zu motivieren als durch sphären-ungleiche heterogene Argumente, wie Trieb, Interesse oder Sinn, Zweck, Geist. Aber sie können große scientifische Schwierigkeit in mehrerem Sinne bereiten. Erstens ist nicht einzusehen, warum ein Trieb gerade diese Gestalt wählt und keine andere. Das Ökonomieprinzip reicht dafür nicht aus. So erklärt z. B. der Hunger nicht die Gestalt der Kauwerkzeuge, der

Digitized by Google

Geschlechtstrieb nicht die der Geschlechtsorgane, der Bautrieb nicht die Honigwabe, das Nest, die Scham nicht das Erröten. Sie alle könnten offenbar auch anders aussehen und sehen sehr verschieden aus. Zweitens ist der Sinn der Gestalten nicht eindeutig. Man sieht einem laufenden Hund nicht an, ob er zu seinem Essen, zu seiner Freundin oder seinem Herrn strebt. Drittens endlich ist der Wechsel der Gestalten, die Abfolge der Zuwendungen oft nicht vorauszuberechnen: ob der Hund zum Essen, zur Freundin oder zum Herrn sich wenden wird, wenn alle 3 in seinem Reichfeld sich befinden, ist aus den Gestalten nicht zu entnehmen. D. h. wir besitzen keinen Kanon der Triebe, keinen Kanon der Zuwendungen.

Der Versuch der Gestalttheorie muß gerade in dieser Richtung und gerade durch die Konsequenzen, die Köhler ihr entgegen dem Vitalismus zu geben sucht, als gescheitert betrachtet werden, wie der Versuch der Reflextheorie und der Reaktionstheorie als Theorie der Lebensvorgänge gescheitert ist. Solange bleibt der Vitalismus also die bessere Annahme, aber es ist keine Theorie, sondern eigentlich die Feststellung eines Wunders. Die Annahme, die Gestalt des Reizes produziere (kausal oder parallelistisch) die Gestalt der Reaktion auf ihn (auch die Wahrnehmung wäre hier nur eine Reaktion) ist in dem Augenblick falsch, wo sich herausstellt, daß diese Reizgestalt nicht nur vom Reizobjekt einseitig abhängt, und überhaupt nicht schlicht objektiv gegeben ist. Und dies ist, wie ich jetzt zeigen möchte, der Fall. Wenn ich bei geschlossenen Augen einen Schlüssel abtaste, so hängt Form und Folge der Reize auf meine Tastorgane von Form und Folge meiner Tastbewegungen ab; die Reizgestalt ist also von zwei Seiten determiniert: vom Objekt und von der Reaktion. Den Gesamtvorgang können wir jetzt als einen Kreisprozeß verstehen, indem die Kette der Ursachen und Folgen in sich zurückläuft in Bezug auf das Gestaltetsein des Vorganges. Dieser Kreisprozeß unterscheidet sich aber grundsätzlich vom physikalischen Kreisprozesse Carnot's, in dem durch eine äußere Lenkung eine Reihe von Zuständen im Innern eines Systems in den Ausgangszustand zurückläuft. Unseren Kreis, den wir als den Gestaltkreis bezeichnen wollen, müssen wir als die äußere und innere Kräfte des Systems umfassende Beschreibung einer Gestalt begreifen, auf deren logische Eigenart ich sogleich zurückkomme. Ein entscheidender Unterschied ist, daß eine Angabe, welche

Digitized by Google

Kräfte als die lenkenden und welche als die gelenkten zu bezeichnen wären, nicht möglich ist. Mit gleichem Recht und vielmehr Unrecht läßt sich behaupten: die Tastbewegung lenke die Reizgestalt, wie die Reizgestalt lenke die Tastgestalt. Soweit die Gestalttheorie diese Eigenart übersieht bezw. abstrahierend ausschaltet, gelangt sie auch nicht zu der „Ganzheit" des Vorganges, von der sie ahnend immer spricht. Vielmehr bleibt sie in der Voraussetzung befangen, der Vorgang lasse sich unter dem Schema einer Umwelt, in der als Inhalt ein Lebewesen mit Innenwelt abgrenzbar sei, darstellen. Allein dies Schema ist abstrahiert. Tatsächlich ist nun der „Gestaltkreis", d. h. die in sich zurücklaufende Kausalreihe auch nur ein sehr unvollkommenes und zweideutiges Schema des Lebensvorganges und nur formalistisch mit der causa sui, wie sie etwa in Kants Organismusbegriff auftaucht, vergleichbar, obwohl dieser verstandeswidrige Begriff der causa sui wenigstens soviel deutlich macht, daß das gemeinte Geschehen in keiner Anschauung vollziehbar ist. Darum aber war es schon ein ungelöster Widerspruch, daß Kant überhaupt davon sprach, daß die dinghaft und räumlich abgegrenzten Organismen als causa sui beurteilt werden (wenn auch nicht verstanden und erklärt werden) könnten.

Der Gestaltkreis umfaßt also Organismusinnenwelt und -umwelt in einer Ganzheit, die aber nicht anschaulich und nicht normallogisch (normallogisch = Satz vom Widerspruch) gedacht werden kann. Wir können versuchen, nun näher nach Kriterien dafür zu suchen, wieso wir in der gewöhnlichen Erfahrung auf den Gestaltkreis stoßen. Wir können dafür ein Kriterium angeben. Wir müssen aber sagen, daß schon das Wort Kreis hier einen „Abfall von der Idee" bedeutet, weil es ins Anschauliche zu transponieren versucht, was unanschaulich ist. Das Hauptmerkmal aber ist, daß der Versuch die Gestalt anschaulich zu erfassen eine Mehrdeutigkeit offenbart. Schon unser Schema des Gestaltkreises selbst zeigt dies in Bezug auf die Kategorie der Kausalität. Man kann die Reizgestalt ebenso als die Ursache der Tastwahrnehmung wie die Tastwahrnehmung als Ursache der Tastbewegung, die wiederum die Ursache der Reizgestalt wird, annehmen. Um eindeutige Kausalität zu erhalten, müssen wir den Gestaltkreis an einer (beliebigen) Stelle künstlich unterbrechen. Haben wir es getan, dann sind wir in der Situation der Sinnes- oder der Reflexphysiologie (über welche die Gestalttheorie nur durch Negationen hinaus-

Digitized by Google

geht). Ehe wir aber den Kreis dieser causa sui zerreißen, haben wir die gleichguten Möglichkeiten A als Ursache von B oder B als Ursache von A anzusehen. Wir können die beiden Möglichkeiten nacheinander vollziehen, aber dann erhalten wir miteinander normallogisch unvereinbare Aussagen. Die logische Gesamtstruktur solcher zusammengestellten Aussagen ist also eine kontradiktorische. Betrachtet man aber den Erkenntnisverlauf unter Einschluß jener Entscheidungshandlungen der Betrachtungsweise, dann ist ein logisches Gebilde gegeben, in dem die reale Entscheidung enthalten ist und ich nenne dieses Gebilde ein antilogisches.[1]) Antilogisch ist also eine Erkenntnisstruktur, die gegenüber einem Vorgang von jener Wahlmöglichkeit nach kontradiktorischen Richtungen Gebrauch macht.

Dafür sind einige Beispiele zu geben. Nehmen Sie eine graue Kreisscheibe. Sie kennen das Phänomen der Inversion; man kann sie ebensogut als Loch in einer ebenen Fläche, wie als aufgelegte Scheibe auf dieser Fläche in die Wahrnehmung bekommen. Ich möchte aber gleich sagen, daß diese widersprechende Doppelerfahrung auch bei mathematischer Definition gilt. Ich frage nach dem vom Kreis begrenzten Raum. Dann kann ich sagen 1. er grenzt $r^2\pi$ ab und 2. er grenzt $\infty - r^2\pi$ ab. Der Kreis ist als geschlossene Figur doch doppeldeutig und so ist auch die Haut eines lebenden Individuums als Grenze doppeldeutig. Um also eindeutig zu definieren, kann und muß ich wählen. Unser Sehraum ist im gleichen Sinne antilogisch. Er ist endlich, aber er hat keine Grenze, welche der Wahrnehmung gegeben wäre. Unmittelbar und widersprechend erfahren wir diese unbegrenzte Endlichkeit unseres Sehraums. Dasselbe gilt von der Wachzeit, die endlich ist, während das Aufwachen und Einschlafen als Beginn und Ende, doch nicht als Grenze selbst erlebt wird. Und wie damit, mag es mit Geburt und Tod sein. Besonders gehört hierher, was in der Psychologie als Ambivalenz der Gefühle und Affekte bezeichnet wurde: die Vereinigung von Liebe und Haß, Mut und Furcht. Ärztliche Erfahrung und Studium von Kranken hat uns belehrt, daß diese Ambivalenz besonders aufgedeckt wird bei allen Leidensphänomen des Schmerzes, des Schwindels, der Schwäche, des Brechreizes, des Ausstoßungsdranges, der Tenesmen, der motorischen Erregung, der motorischen

1) Vgl. Psychologische Forschung, Bd. III, S. 295. 1923.

Digitized by Google

Apathie, der Angst, Sexualerregung, Verzweiflung, also den eigentlichen Existenzkrisen. Allen diesen Vorgängen finden wir innewohnen ein Moment zu beharren und ein Moment zu vergehen, ein Seinsollen und ein Nichtseinsollen, aber auch einen Widerstreit der Qualitäten und eine Kranke fand das für mich erleuchtende Wort vom sinnlichen Zweifel dieser Existenzformen. Es ist aber meines Erachtens die sinnliche Ambivalenz in deutlichen Spuren bis in die sinnlichen Empfindungen hinein verfolgbar, welche man gewöhnlich für rein, eindeutig und spannungslos hielt, wie z. B. reines Spektralblau oder dgl. . Lipps scheint hier die Bresche in der richtigen Richtung gelegt zu haben.

So also ist der Mensch, könnte man jetzt sagen. Er steht nicht in der Kategorie der Substanz, sondern in der Kategorie der Ent-Scheidung; nicht nur der sittlichen oder moralischen, sondern nur auch der sittlichen und moralischen.

Die Kategorie der Ent-Scheidung ist eine Kategorie der ganzen Fülle seiner Existenz. Was man im romantischen Irrationalismus und Intuitionismus als Instinktschwäche des Menschen beklagt hat, ist freilich unbestreitbar. Der Diabetiker, statt Kohlehydrate zu meiden, häuft, hungrig nach Brot und Zucker, die Schädigung immer höher. Aber diese Instinktschwäche beruht auf einer Ambivalenz. Der Cocainist schwächt sich durch Verjagung des warnenden Schwächegefühls immer mehr. Aber dieser Instinktirrung korrespondiert die Verachtung der bloßen und nackten Existenz, die geistige Rauschfähigkeit des Neurotikers, die Lust des Süchtigen dem Leben nicht zu dienen, sondern mit ihm zu spielen. Aber das Tier tut das auch. Der Betrug des Instinkts gelingt nie ganz und insoferne ist der Instinkt doch da. Und auch das Tier betrügt den Instinkt, denn es kennt das Opfer wie der Mensch. Überhaupt ist es ein Irrtum, den Unterschied im Instinkt zu suchen. Die Instinktschwäche beginnt schon innerhalb der bloßvegetativen Sphäre. Noch heute wissen wir nicht in der Pathologie wo bei Vorgängen wie Fieber und Entzündung das Nützliche aufhört und das Schädliche anfängt; noch immer schwankt die Medizin zwischen ihrer Bekämpfung, dem laisser-aller und der künstlichen Erzeugung hin und her. Heute ist die künstliche Erzeugung hochangesehen. Vollkommen klar hat Kant hier die Unerforschlichkeit des Zweckes durchschaut und die Müßigkeit aller vernünftelnden Teleologie ein für allemal bewiesen.

Digitized by Google

So ist Degeneration und Regeneration, ist aber auch Bautrieb und Zerstörungstrieb, ist Gesundheitsstreben und Krankheitstreben, ist Lebenswille und Todeswille schon in den ersten Akten der Zelle, der Organsysteme, der Funktionen, so ist Leiden und Heilen ursprünglich verschlungen; so wird aber auch in der ärztlichen Handlung, die ja eine Verlängerung dieser Vorgänge in den Arzt hinein ist, dieselbe Ambivalenz, dieselbe ursprüngliche Polarität widerkehren. Und wenn Kant mit der Widerlegung der vernünftelnden Teleologie der Organismen recht hatte, dann ist auch jede bloß-vernünftige Bestimmung des Heilzweckes der Medizin eine Spielerei. Die Behauptung, Zweck der ärztlichen Handlung sei die Arbeits- und Genußfähigkeit des Kranken herzustellen – diese Behauptung ist nicht eine Wesensbestimmung der Heilhandlung, sondern die Beschreibung eines gesellschaftlichen Zustandes und seiner Ideale.

Mit doppelter Dringlichkeit ist also zu fragen, wie kommt der Arzt zu einem Wertsystem, einem Kanon der Zuwendungen, der, wir sahen es, aus der Sphäre der gestalteten Erscheinungen nicht abzulesen ist. Ein anerkanntes, allgemein giltiges System der Triebe auf naturwissenschaftlicher Grundlage besitzen wir nicht, obwohl eine Psychologie und Physiologie der Hormone und der Gifte in Aussicht steht. Aber damit erhalten wir keinen Kanon der Zuwendungen, die in den Gestaltkreis gebaut sind. Ich halte dies für ontologisch ein für allemal feststehend. Philosophische, theosophische Systeme können einen Kanon bieten, aber ihre Wertordnungen sind nicht die der ärztlichen Handlung.

Die entscheidende Erfahrung nämlich, über die zu berichten ist, geht dahin, daß ein solcher Kanon der Zuwendungen, eine Umstellung der Triebe, Interessen und Haltungen in keiner Therapie jemals durch die immanente Logik, Vernünftigkeit oder Weisheit eines Arguments oder einer geistigen Wertordnung zu erreichen ist, wo die bekämpfte Haltung oder Triebordnung ihrerseits schon festgelegt ist. Immer findet man, daß Belehrungen, Ermahnungen und Erleuchtuugen genau so weit wirken, als die Zuwendung des Kranken zum Arzt dessen Ratschläge und Wünsche bereits potentiell umschließt. Darüber hinaus aber gelingt ein Fortschritt ausschließlich dort, wo der Arzt selbst den Kanon seiner Haltungen gemeinsam mit dem Kranken einer Umgestaltung preisgibt.

Digitized by Google

Ein derartiger Prozeß tritt natürlich dort garnicht in Erscheinung, wo eine Gesellschaft durch ihre stabile Gesamtordnung das Vertrauen zur Kunst einschließt und begründet. Solange gilt auch, daß eine ärztliche Handlung, vom Typus eines Rates, die Dynamik einer Bewirkung, einer Kraftübertragung vom Arzt auf den Patienten tatsächlich besitzt. Daß aber der Sinn dieser Bewegung ebensogut in umgekehrter Richtung, als Kraftabgabe des Kranken zum Arzt bewertet werden muß, dies zeigt sich sofort, wenn das Vertrauen oder irgend eine andere vitale Zuwendung und Bindung zum Arzt erschöpft wird. Jetzt wird manifest, was schon immer war, nämlich daß beim Befehlen das Geben beim Gehorchenden ist. Befehlen ist Nehmen. Der also mit dem Wort wirkende Arzt nimmt im „Zureden" eine Kraft vom Kranken weg, ebenso wie er, gäbe er ihm ein Ei zu essen, ihm Kraft hingibt. So bewährt sich die geistige Physiologie des Paracelsus, wo ja z. B. immer die Kraft des Mannes im Weibe, die Kraft des Hammers im Amboß ist. Schon der Befehl also, das Ei zu essen, enthält eine der Kalorienzufuhr kontradiktorische Energieabfuhr auf der Seite des Kranken.

Wir können jetzt besser verstehen, warum die sog. Psychotherapie so oft im konträren Widerspruch zur sog. Somatotherapie steht. Es wird aber hier klar, daß es diese Trennung ontologisch nicht gibt, in der Wirklichkeit nicht gibt. Jede Somatotherapie hat auch eine psychische Bilanz und umgekehrt. Aber die therapeutischen Bilanzfehler werden nicht immer erkannt.

Zunächst wird hier wieder klar, daß die ärztliche Verordnung als dynamischer Vorgang tatsächlich wieder ein ambivalenter ist. Es ist ein Geben und Nehmen zugleich. Und wenn unsere Vermutung von der kritischen Bedeutung der Antilogik für den Gestaltkreis zutrifft, dann liegt auch in der Therapie ein Gestaltkreis vor. Dort war von der tastenden Hand des Untersuchers die Rede. Der Untersuchte war Objekt im Gestaltkreis. Jetzt sprechen wir vom therapeutischen Gestaltkreis; er umschließt den Arzt und den Patienten: er ist ein zweisamer Mensch, ein bipersoneller Mensch. Das ist die „Ganzheit" der ärztlichen Handlung, das steckt hinter der Phrase vom Behandeln des „ganzen Menschen", daß ein therapeutischer Gestaltkreis zwischen Arzt und Patient gestaltet werde: nicht daß der ganze Patient Gegenstand werde, sondern daß der Patient durch Umfassung des

Digitized by Google

Arztes integriert werde – wieder: nicht seines Arztes als ganzen Menschen, sondern als ganzen Arztes. Hier ist vielleicht die Zwischenbemerkung erlaubt, daß eine jede Kategorie der Kantschen Tafel, sei es Substanz, Kausalität oder Wechselwirkung, sei es Einheit, Vielheit oder Ganzheit, als einzelne auf den Menschen oder seine personellen Beziehungen im Gestaltkreis angewendet, ebensoviele positiv falsche, weil nicht antilogische Aussagen ergibt. Es ist gleich falsch zu sagen, die im Gestaltkreis verbundenen Menschen seien zwei Wesen wie sie seien ein Wesen. Der Lebensvorgang zählt nicht mit Zahlen.

Wenn nun der Kranke beim Gehorchen Kraft abgibt, so ist der Arzt in dieser Hinsicht ein Empfangender. Die abgegebene Kraft zerstreut sich nicht ins Leere, sondern der Arzt empfängt sie. Und er empfängt sie in gleichem Maße. Der Arzt empfängt einen Zuwachs an Selbstvertrauen. Verbrauch an Vertrauen dort gibt Zuwachs an Vertrauen hier.

So sieht es aus, als ob ein solcher Kraftfluß zur Erschöpfung führen müsse. Und wenn die ärztliche Handlung nicht Fragment bleibt – und es gibt ganz gute und befriedigende Fragmente, nur sagen sie wenig über das Wesen der Sache – so geschieht dies auch. Die primäre Zuneigungsform, welche den Kranken an den Arzt band, kann plötzlich verbraucht sein und zur Überraschung in Haß umschlagen. Es ist das Ereignis, was in der Neurosenbehandlung fast regelmäßig eintritt und von Freud als negative Übertragung bezeichnet wurde.

Es ist aber nicht obligat, daß die primäre Bindungsform eine der Zuneigung war. Sie kann konventionell, höflich gewesen sein, sie kann kommerziell, als Kaufvertrag gestiftet worden sein, sie kann wie im Militärlazarett im Untergebenenverhältnis begonnen haben. Wesentlich ist immer, daß die Primärform sich quantitativ erschöpft und so umgekehrt wie in Hegels Logik qualitativ umschlägt. Aus der konventionellen kann die erotische, aus der liebevollen die haßerfüllte, aus der haßerfüllten die kommerzielle Form hervorgehen; es kann auch ein sozusagen erfreulicherer Ablauf bestehen, aber diese Außenseite trügt; die treibenden Mächte sind stets ambivalente und so entsteht der Kanon der Leidenschaften und die Ordnung der Haltungen in der Therapie. Wesensmäßig nun ist dieser Kanon zunächst scheinbar nichts als eine Novelle. Aber sie hat ein ehernes Gesetz. Nichts in dieser Sache geschieht

Digitized by Google

im Kranken, wovon nicht die Resonanz im Arzte – und umgekehrt. Aber Resonanz ist ein falsches Bild: Sender und Empfänger sind ja wesensmäßig verschieden. Und was als Figur im einen geschieht, das geschieht als Hintergrund im anderen. Nicht die einzelnen Szenen, nicht die einzelnen Erlebnisse und Bewußtseinsinhalte als solche sind belangreich. Es kommt für den Erfolg einer Therapie gar nicht darauf an, ob die Partner z. B. im Guten oder im Bösen scheiden; auch ein Fußtritt hat gelegentlich eine Hysterie geheilt, und mancher Flegel hat gut operiert. Aber die Dynamik, der leidenschaftliche Kanon hat eine Bilanz, in der es Auge um Auge, Zahn um Zahn geht und in der auf Heller und Pfennig bezahlt wird.

Diese Überzeugung bildet sich weniger durch Anschauung als durch Erfahrung. Sie ist eine spekulative Einsicht, wenn Spekulation soviel ist wie Erfahrung der Wahrheit in der Spiegelung. Wesentlich an dieser Erfahrung ist, daß die Dynamik und der Heilwert der ärztlichen Behandlung nicht durch das ausdrückbar ist, was an Vorgängen, Erlebnissen, Handlungen deskriptiv feststellbar, phänomenal erlebbar ist. Diese Dynamik liegt vielmehr allein im personalen Gemeinschaftskreis verborgen und steht in der Kategorie der Entscheidungen. Was als psychisches oder somatisches Phänomen erscheint, ist bereits Resultat der Parteinahmen und hat sich aus Verdrängung und Entscheidung abgeschieden.

Es gelingt daher keineswegs auf dem Wege einer Semiotik, Hermeneutik, rationeller Anwendung von Gesetzen und Wissenschaften, durch keine Intuition und keine verstehende noch einfühlende Psychologie den Kanon der Therapie herzuleiten. Und doch geht es in diesem Kanon Auge um Auge.

Dies ist ja auch der Widerspruch, in den sich die Psychoanalyse verwickelt hat, daß sie den Kanon der Therapie aus der Reproduktion der verdrängenden Parteinahmen entnehmen wollte, und dabei schon selbst wieder in der Parteinahme stand. Aber in der Übertragung hat sie den Schlüssel entdeckt, ohne sich doch von der alten Lehre trennen zu können und ohne die Bedeutung des Zweipersonensystems des Gestaltkreises für die Entstehung des Kanons zu bemerken. Und so möchte der Satz nicht zu gewagt sein, die Psychologie als solche als einen gänzlich unwirksamen Faktor zu bezeichnen. Alle sog. psychotherapeutischen Technizismen erfahren ihr Kraftmoment in dem Doppelspiel der Übertragungen, eher nicht.

Digitized by Google

Dieser novellistische Kanon hat also jedenfalls eine dynamische Bilanz, in der kein Stäubchen verloren geht und kein Pfennig geschenkt wird. So billig wie mit der Selbstdarstellung der sog. „Persönlichkeit" des Arztes ist die Therapie nicht zu verkaufen. Aber diese Bestimmung ist natürlich als kraftmäßige viel zu arm. Wir sahen schon, der Kampf zwischen Arzt und Patient steht unter dem Zeichen Majorität – Minorität und schlägt doch gleich um in eine Wertfrage. Da der Kranke als physisch und soziologisch schwächerer dasteht, wird er, solange krank – und denken Sie an unheilbar Leidende –, eine Wertkompensation zu erlangen haben. Diese kann aber, soweit es sich um die Bindung an den Arzt handelt, demnach nur in einer Überlegenheit gegenüber dem Arzt auf dem Gebiet seiner metaphysischen Existenz gefunden werden. Eine erste Form, in der dies sich ankünden kann, ist z. B. das Erwachen des Stolzes. Der Stolz des Kranken ist, daß er den Existenzkampf auf einer metaphysisch höheren Ebene kämpft und erledigt als jeder Gesunde. Er ist in diesem Sinne, weil er Schwereres besiegt, dann auch ein größerer Sieger. Es ist die Entwickelung dieses Stolzes freigegeben, wenn der Arzt die neue Wertposition bejaht, das heißt also seine eigene metaphysische Inferiorität, die relative Schwäche seines Heroismus zugibt, also sich wiederum unterordnet. Ich glaube in der Tat, daß eine metaphysische Ehrfurcht vor dem Kranken eine der ersten, vornehmsten Qualitäten, ich möchte sagen, seiner stärksten Schwächen sein muß. Für ihn gilt der Satz, daß es ein absolutes Maß der Schwäche oder Stärke eines kranken Menschen überhaupt nicht, folglich auch keine absolute Schwäche gibt. Für ihn, d. h. für sein Urteilen über den Kranken gilt der Satz: alle Menschen sind gleich stark; in jedem ist verborgen die Stärke, welche seine Stärke ist.

Physisch, psychisch oder sozial muß jeder Kranke als schwach gelten. Bleibt aber dieses abwertende Quantitätsurteil bestehen, dann muß eine Medizin entweder reparatorisch oder, wo sie nicht reparieren kann, resigniert verfahren. Dies ist auch die große Resignation des Hippokrates, der warnt, unheilbare Kranke zu behandeln. Dieser Bann wird in der christlichen Ära nur äußerst langsam gebrochen. Bei Paracelsus ist er in der wunderbarsten Weise besiegt. Seine ärztliche Haltung liegt in der großartigen Paradoxie, daß es auf den objektiven Heilerfolg des Arztes gar nicht ankommt. Nicht der Arzt heilt, sondern die organische Natur, nicht die Verordnung,

Digitized by Google

sondern die Arznei. Nicht Reparation ist das letzte Ziel, sondern der Werdegang, der Stufengang des Kranken zu seinem metaphysischen Endziel, zu dem der Arzt aber als ein wahrer Sokratiker nicht hindeuten, nicht hinschieben, nicht hinzeigen darf. Denn er ist weder Führer noch Deuter, noch Weiser, sondern er ist ein Arzt, d. h. kein Bewirker, sondern ein Ermöglicher; er steht nicht über der Entscheidung, sondern mit dem Kranken in der Entscheidung.

So allein ist der metaphysische Ort des Arztes zu bezeichnen und dieser metaphysische Ort ist eben darin ausgedrückt, daß er auch nicht einer ist, der Mitleid hat, sondern darin, daß sich der im Kranken reelle Krankheitsprozeß in ihn existentiell hineinverlängert. So ist selbst die theoretische Pathologie, die diagnostische und therapeutische Reflexion nichts anderes, als eben eine bloß gedachte Wiederholung und Ausbreitung des krankhaften Geschehens in ihm. Dies, daß er denkt, was im anderen ist, bedingt ja seine metaphysische Minorität, die Schwäche seiner Position, die Ungerechtigkeit, besser Ungleichgerechtigkeit der beiden Schicksale. Psychisches Mitleid im Arzt ist natürlich eine Abwegigkeit und Unsachlichkeit. Er macht mit diesem Gefühl einen Verstoß gegen die Regel der Ehrfurcht.

Ein kranker Mensch ist für den Arzt also letzten Endes weder einfühlbar noch verstehbar und ich muß überhaupt bestreiten, daß man als schmerzfreier den Schmerz, den wirklichen Schmerz des Kranken selbst, die wirkliche Minorität des Neurotikers selbst, die wirkliche Schuld des Melancholikers selbst nachfühlen und verstehen kann. Wer dies behauptet, verfälscht ontologisch die Situation des Arztes zum Kranken.

Als Erkenntnisgegenstand betrachtet befindet sich der Kranke in diesem Sinne in einer Ferne und zwar in einer radikalen Ferne vom Arzt und nur die Bejahung dieser ewigen Ferne gehorcht seiner Wahrheit. Als Patient aber andererseits rückt der Kranke in eine bis zur Identifizierung unendliche Nähe zum Arzt, wenn dieser die ärztliche Handlung als eine im Gestaltkreis verbundene Lebensgemeinschaft tut. Dies ist die ewige Nähe des Kranken und seines Arztes. In dieser ewigen Nähe des Gestaltens und jener ewigen Ferne des Erkennens bewegt sich das ärztliche Tun und der Prozeß von Erkranken und Gesunden, dessen Verlängerung auch das ärztliche Tun ist.

Hiermit ist nun freilich nur ein erster geringer Ansatz zu einem Kanon der ärzt-

Digitized by Google

lichen Zuwendungen gemacht. Ich darf mit einem Ausblick schließen, wie er sich weiter entwickeln muß. Nicht ist er enthalten in einer Werttafel, die der Arzt als Gesunder, nicht in einer Werttafel, die der Kranke als solcher aufstellt. Nicht etwa darum nicht, weil sie als Individuen verschieden wären, sondern weil sie distributiv zusammen gehören. Erst nachdem ein System dieser Zusammengehörigkeit besteht, können dann auch objektive Werttafeln enstehen. So setzt z. B. die ärztliche Rang-Entscheidung über das Leben von Mutter oder Kind ein Gesetz, eine öffentliche Meinung, eine persönliche Verständigung voraus, also jedesmal voraus, daß eine mindestens zweisame Lebensbewegung erfolgt ist. Ganz derselbe Gesichtspunkt gilt für Rangordnungen, welche Voraussetzung einer Operation, einer Hypnose sind, wo jedesmal – und wie oft ganz konventionell – gewählt wird zwischen zwei Übeln, wobei jede ärztliche Methode als das kleinere Übel gilt. Grundlegend bleibt also vor allen expliciten, objektiven und geltenden Wert- und Rangordnungen die in der Ambivalenz der Entscheidungen stehende Gestaltung aller pathologischen Situationen im Gestaltkreis. – Freuds Psychoanalyse nun ist in der Medizin gegenwärtig die einzige Lehrmeinung, die als exoterische doch zugleich einen personalen Wahrheitsbegriff hat, wie z. B. sein Argument zeigt, daß ein Widerstand Jemandes gegen seine Lehre ihre Richtigkeit beweise. Allgemein wird in der Psychotherapie in dem zweisamen Prozeß der „Behandlung" eine Erkenntnis nicht durch Kenntnisnahme, nicht durch logischen Beweis, nicht durch Erleuchtung oder Berufung, nicht durch esoterische Einweihung, sondern durch das mit Übertragung verbundene Brechen eines Widerstandes in einer Behandlung durch Worte gewonnen. Dieser exoterische Personalismus ist daher zunächst immer nicht Wissen, sondern Methode, nicht Lehre, sondern Heilbehandlung. Ihre Betätigung wendet sich in erster Linie weder an die receptive Intelligenz, noch an die Gnadenfähigkeit des Menschen, sondern sie operiert in experimentell-aktiver Weise an dem seinem bewußten Willen und Verstand entzogenen Unbewußten und ist so ein Analogon der somatischen Medizin. In dieser Beanspruchung des bewußten und des unbewußten Anteils der Person zum Zwecke therapeutischer Veränderung vereinigt sie doch ein Bewirken mit einem Belehren, aber so, daß die Erkenntnis nicht durch ihr immanentes Argument erkannt, sondern so, daß sie durch eine zwischen zwei Menschen in Gang ge-

Digitized by Google

brachte Bewegung erfahren wird. Das hier angedeutete Prinzip ist aber unzweifelhaft ein über die Stoffgebiete und Heilzwecke der Psychotherapie hinaus wirksames und anwendbares. Es bedeutet allgemeiner die Entkräftung des Immanenzsatzes: daß das Bewußtsein abhängig und ohne Verlaß, seine Autonomie ein Schein sein, daß es krank sein kann. Wenn nämlich wirklich die Wahrheit des Bewußtseins erkranken kann, dann allerdings gewinnt der Begriff der Seelenkrankheit und Geisteskrankheit das völlig andere Gesicht, auch eine Pathologie der Wahrheit auszudrücken. Damit steht aber die Heilkunde an einer Schwelle, die ihr entweder zum Grenzbaum oder, wir glauben daran, zum Tor in ein neues Land werden kann. Damit ist aber auch der Punkt bezeichnet, wo die Gesundheit eines Menschen etwas mit seiner Wahrheit zu tun hat. Die Dynamik jenes Verhältnisses von Arzt und Kranken sollte hier also lediglich Beispiel einer Anwendung dieser Kategorie der Gesundheit und der Idee des Menschen sein, welche hinter dieser Kategorie steht. Von der dynamischen Bilanz des Menschen aus ist auch jetzt zu verstehen, wie eine Neurose durch ein Unglück heilen kann.

Digitized by Google

Max Scheler

WESEN UND FORMEN DER SYMPATHIE

XVI u. 312 S., 3. Aufl., geh. M. 8.–, Halbl. M. 10.–

„Das vorliegende Buch ist die 3. Auflage der Schrift „Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle von Liebe und Hass", die 1913 erschienen und bald vergriffen war. Der Verfasser untersucht die intentionale wertkognitive Natur des höheren Gefühlslebens und bringt, vom werttheoretischen Gesichtspunkte ausgehend, eine Einordnung der Gefühle in die Entwicklung des Individuums zur Gestaltung und Artung der menschlichen Gruppenformen. Geschichtlich und erkenntnistheoretisch werden vom Verfasser alle die verzweigten Seiten des Sympathieproblems erörtert, sodass es zugleich eine überaus wertvolle Analyse der Persönlichkeit des Menschen darstellt." (Österreichisch-Pädagogische Warte)

Max Scheler

DIE FORMEN DES WISSENS UND DIE BILDUNG

48 Seiten, geheftet M. 2,50

„Mit ihrer aufschlussreichen Erörterung über die Stellung des Menschen als „Natur" — Wesen einerseits und „Geist" — oder Bildungswesen anderseits, mit ihrer ausgezeichneten Unterscheidung zwischen Herrschafts- oder Leistungs-Wissen, Bildungs-Wissen und Erlösungs-Wissen und mit ihrer eigenartig religiös-metaphysischen Verankerung des Bildungs- und Kulturproblems gehört die Arbeit zu den gedankenvollsten und fruchtbarsten Veröffentlichungen über diese Fragen. (Geisteskultur)

Karl Reinhardt

PLATONS MYTHEN

158 S., geh. M. 6.–, Leinen M. 8.–

„Das Werk des bekannten Poseidoniosforschers Karl Reinhardt: Platons Mythen ist Kurt Singer gewidmet. Die Grundhaltung ist in ihm die gleiche wie in Singers „Platon, der Gründer". Allerdings, die Problemstellung ist eine andere. Während im Mittelpunkte von Singers Werk die Politeia steht, legt Reinhardt besonderen Nachdruck auf das Symposion und die Mythen des Alters, Politikos, Timaios und Kritias. Während es Singer vor allem darum zu tun ist, den platonischen Mythos als Wirkkraft und Gestalt der griechischen Welt zu zeigen, müht sich Reinhardt, nacheinander die verschiedenen Mythen Platons in ihrem symbolisch-metaphysischen Charakter darzustellen.

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

Digitized by Google

Helmuth Plessner

DIE EINHEIT DER SINNE

Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes

404 S., geh. M. 7.50, Hlblein. M. 10.-

„Denn sein Problem hat vor ihm überhaupt noch niemand gesehen, geschweige zu lösen versucht. Es lautet nicht mehr: Wozu sind die Sinne da? sondern: Bildet die Gesamtheit der Sinne mit all ihren Eigentümlichkeiten irgendwie eine Einheit, ein geschlossenes Ganzes? Oder sind sie etwa nur eine zufällige Auswahl aus einer Reihe verschiedenster Möglichkeiten, wie das die Entdeckung uns ganz fremder Sinnesorgane an anderen Lebewesen nahelegte? Und wenn sie mehr sind, was für eine Funktion und Besonderheit hat dann jedes einzelne im Ganzen? Die Stellung dieser Frage ist Plessners bleibendes Verdienst." (Sozialist. Monatshefte)

Helmuth Plessner

GRENZEN DER GEMEINSCHAFT

Eine Kritik des sozialen Radikalismus

121 S., geh. M. 2.30, gebd. M. 4.-

„Diese „Kritik des sozialen Radikalismus" verdient zur Stunde ernste Beachtung, da sie sich wider weit verbreitete Stimmungen wendet und bloße Schwärmerei an Besinnung gemahnen möchte. Ihr Hauptwert ist ein praktischer: daß sie die vorbehaltlosen Gemeinschaftsfanatiker in dem Glauben erschüttert, die Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens seien lediglich Symptome des Verfalls, und Zivilisation müsse unter allen Umständen getilgt werden, wenn Gemeinschaft heraufwachsen solle." (Frankfurter Zeitung)

Werner Gent

PHILOSOPHIE DES RAUMES UND DER ZEIT

Historische, kritische und analytische Untersuchungen von Aristoteles bis zum vorkritischen Kant (1768)

273 S., geh. M. 10.-

„Die Triebfeder des ganzen Unternehmens ist zu sehen in dem Streben nach umfassendem historischen Verständnis der durch die Raumzeitlehre Einsteins aufs neue aufgerührten Frage nach dem Wesen von Raum und Zeit und ihrer Stellung zu anderen philosophischen Problemen. Daß einer solchen Untersuchung aber doch auch ein Eigenleben innewohnt, wird jeder zugeben, dem es bekannt wird, daß ein ähnliches Vorhaben bisher in solchem Umfange nicht realisiert worden ist. Einmal angefangen wächst es über die tragenden Motive bald hinaus und gewinnt innere Selbständigkeit." (Philosoph. Monatsh. d. Kantstudien)

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

Digitized by Google

PHILOSOPHISCHER ANZEIGER

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ZUSAMMENARBEIT VON PHILOSOPHIE UND EINZELWISSENSCHAFT

in Verbindung mit

A. Baumgarten F. J. J. Buijtendijk E. R. Curtius
A. Grünbaum N. Hartmann
J. Hashagen M. Heidegger H. Heimsoeth G. Hübener
J. Kroll G. Misch G. Müller K. Reidemeister
K. Schneider V. v. Weizsäcker W. Worringer

herausgegeben von

HELMUTH PLESSNER

II. JAHRGANG III. HEFT

1927

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

Digitized by Google

INHALT

Max Scheler, Köln, Idealismus–Realismus . . . . . Seite 255
V. Sesemann, Kowno (Litauen), Zum Problem des reinen Wissens (Schluss) „ 325

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Professor Max Scheler, Köln, Wolfgang-Müller-Str. 11 · Professor V. Sesemann, Kaunas (Litauen), Universität.

Mitteilungen der Schriftleitung: Manuskriptsendungen sind an den Herausgeber unter der Anschrift: Prof. Dr. Plessner, Köln, Universität, einzusenden. Da der „Philosophische Anzeiger" sich die Pflege der Kritik und Diskussion zum Ziel setzt, kann er den üblichen Buchbesprechungen keinen Raum geben. Es wird daher gebeten, von der Einsendung unverlangter Veröffentlichungen abzusehen. Für unverlangt eingesandte Beiträge und Besprechungsstücke übernehmen die Schriftleitung und der Verlag keinerlei Gewähr. Rücksendung erfolgt nur gegen Beigabe des Portos in Briefmarken.

Mitteilungen des Verlages: Der „Philosophische Anzeiger" erscheint in Vierteljahrheften von je ca. 7½ Bogen. Der Bezugspreis des Jahrganges (30 Bogen zu 4 Heften) beträgt M. 25.–. Das Einzelheft kostet M. 7.50. Der „Philosophische Anzeiger" ist zu beziehen in erster Linie von den ortsansässigen Buchhandlungen. Sollten für Bestellungen auf diesem Wege Schwierigkeiten entstehen, so sind sie an den Verlag Friedrich Cohen, Bonn, Am Hof 30 zu richten. Zahlungen sind in Reichsmark auf das Postscheckkonto des Verlages 108810 Köln zu leisten.

Für das vierte Heft ist vorgesehen: Max Scheler, Idealismus–Realismus Teil II (Eine Auseinandersetzung mit Heideggers Buch „Sein und Zeit"). Hedwig Conrad-Martius, Die Zeit (Schluß). Buijtendijk, Anschauungskriterien des Organischen.

Digitized by Google

IDEALISMUS - REALISMUS

Von MAX SCHELER-Köln

Zu den größten Gegensätzen, die es in der philosophischen Ontologie und Erkenntnistheorie („prima philosophia") gibt, gehört auch heute noch der standpunktliche Gegensatz, den man mit „Idealismus" und „Realismus" bezeichnet. In der deutschen Philosophie der Gegenwart und der jüngsten Vergangenheit hat dieser überaus umfassende Gegensatz vor allem zwei speziellere Unterformen angenommen: er wurde zum Gegensatz des sogenannten „Bewußtseinsidealismus" und des sogenannten „kritischen Realismus". Die Tendenz der Entwicklung ging –nebenbei– in den letzten Jahrzehnten offensichtlich dahin, daß die selbst sehr mannigfachen Formen des Bewußtseinsidealismus an Anhängerschaft stark abnahmen, der sogenannte kritische Realismus dagegen immer mehr Boden gewann.

Das Ziel dieser Abhandlung ist ein doppeltes: erstens zu zeigen, daß es falsch ist, für eines der Glieder dieses Gegensatzes zu optieren; zweitens, daß sowohl die Familie des Bewußtseinsidealismus wie die mannigfachen Familien des sogenannten kritischen Realismus samt und sonders auf drei verschiedenen Irrtümern beruhen. Nämlich: 1. auf falschen Fragestellungen, 2. auf ganz ungenügenden Sonderungen der sachlichen Teilprobleme, 3. auf einem bestehenden πρῶτον ψεῦδος, d. h. auf einer beiden Standpunkten gemeinsamen falschen, streng widerlegbaren Voraussetzung, deren scharfe Erfassung dem gesamten Problembestand eine fundamental neue Bedeutung gibt und zur endgültigen Überwindung dieses Gegensatzes führt. Da es mir vor allem auf dieses πρῶτον ψεῦδος ankommt, stelle ich es schon hier an die Spitze meiner Ausführungen, wenn es auch erst später in seinen mannigfachen Formen ganz verstanden werden kann.

Diese falsche Voraussetzung besteht darin, anzunehmen, daß das, was wir Dasein oder Realität irgend eines Gegenstandes nennen, (Innenwelt, Außenwelt, fremdes Ich, Vitalwesen, totes Ding usw.) und das, was wir sein Sosein (zufälliges Sosein, respektive sein „Wesen", essentia) nennen, untrennbar seien in Bezug

Digitized by Google

auf die Frage, ob sie dem Wissen (scientia), ferner dem Reflexwissen (Be-wußtsein con-scientia) immanent sind, respektive sein können oder nicht. Eine meiner positiven Hauptthesen ist nun: Alles („zufällige" und „Wesens") So-sein kann dem Wissen und Bewußtsein prinzipiell selber und genau so, wie es jenseits des Bewußtseins ist, also nicht nur vertreten durch ein repräsentierendes „Bild", Wahrnehmung, Vorstellung, repräsentativem Gedanken, immanent sein und wahrhaft selbst einwohnen, – freilich je in ganz verschiedenen Graden der Adäquation, freilich auf ganz verschiedenen Stufen der Relativität seines Daseins zu Dasein und Beschaffenheit (Organisation) des „wissenden" Subjektes. Niemals aber sein Dasein, das vielmehr wesensnotwendig, wissens- und bewußtseinstranszendent, wissens- und bewußtseinsfremd und unabhängig bleibt – wesensnotwendig transzendent, im Grenzfalle auch für einen „göttlichen allwissenden Geist". Oder: Sosein und Dasein jedes möglichen Gegenstandes sind trennbar in Bezug auf das mögliche „in mente" Sein. Sosein kann in mente sein und ist es auch, in evidenter Soseinserkenntnis, also mit Ausschluß von Täuschung und Irrtum, – Dasein niemals. Wie Dasein trotzdem „gegeben" sein kann, davon später. Dasein ist dem Denken so transzendent wie aller Anschauung und Wahrnehmung, wie aller Kooperation beider in der höheren Wissensform, die wir „Erkenntnis" nennen und die stets ein „Wissen von Etwas als Etwas" ist, eine Deckung von Anschauung und Gedanke. Und nun folgere ich: Jeder sogenannte „kritische Realismus" und jeder „Bewußtseinsidealismus" kommen dadurch zu stande, daß Sosein und Dasein für untrennbar gehalten werden in Bezug auf ihre mögliche Wissens- und Bewußtseinsimmanenz. Wahr und richtig urteilen alle Vertreter des Bewußtseinsidealismus – z. B. Rickert und die Marburger Logizisten, Schuppe, H. Cornelius und die positivistischen Idealisten –: Das Sosein des Gegenstandes kann „selbst", also nicht nur vertreten durch ein hinweisendes „Bild" oder „Symbol", „in mente" sein. Aber aus dem πρῶτον ψεῦδος, der dem Bewußtseinsidealismus gemeinsam ist mit dem kritischen Realismus aller Art, ziehen sie den formal richtigen, material aber falschen Schluß: Also muß auch alles mögliche Dasein in mente sein, also gibt es kein

1) Ueber die Scheidung des zufälligen Soseins und der echten Essentia vergleiche die folgenden Abschnitte.

Digitized by Google

bewußtseinstranszendentes, kein vom Bewußtsein unabhängiges Dasein (esse = percipi); Bewußtsein (überindividuelles Bewußtsein oder Bewußtsein überhaupt) ist also wesensnotwendig Korrelat auch alles Daseins. Alle kritischen Realisten, wie immer sie ihre These zu beweisen suchen, ziehen andererseits aus demselben ersten Irrtum und einem gleichfalls wahren Satze, dessen Erkenntnis sie vor den Bewußtseinsidealisten voraushaben, daß nämlich alles Dasein eines Gegenstandes immer und wesensnotwendig jedem möglichen (auch dem göttlichen) Bewußtsein transzendent ist und nie und nimmer Inhalt eines Wissens oder Bewußtseins werden kann –, den formal wiederum richtigen, aber material falschen Schluß: Also muß auch das Sosein eines Gegenstandes immer und notwendig unabhängig, getrennt, geschieden sein von allem möglichen Wissen und Bewußtsein; und daher kann „im Bewußtsein" – wir sehen davon ab, daß sie sich das, was sie „Bewußtsein" nennen, gern wie einen „großen Kasten" vorstellen, nicht aber nur als „Akt", „Intention" denken – niemals etwas anderes gegeben sein, als ein „Bild", respektive ein hinweisendes Symbol (Wahrnehmung, Vorstellung, Gedanke usw.) auf das Sosein des Gegenstandes. So kommen beide Standpunkte aus einem gemeinsamen ersten Irrtum und je einem wahren Satz zu je einem falschen Schluß, der sich zum andern Schlußsatz in einem contradiktorischen Verhältnis befindet.

Doch das ist nur einer der Grundirrtümer dieser erkenntnistheoretischen Standpunkte. Was mich bewegt, ihn hier an die Spitze zu stellen, ist die wichtige Tatsache, daß es der einzige Irrtum ist, der allen Formen, einerseits des Bewußtseinsidealismus, anderseits des kritischen Realismus, gemeinsam ist. Sonst bestehen zwischen den übrigen Irrtümern der verschiedenen Formen beider Standpunkte große Unterschiede, die wir später aufzuführen haben.[1])

1) Von der ganzen Abhandlung, die in Kürze im Verlag Cohen, Bonn, als Sonderdruck erscheint, ist hier abgedruckt nur der zweite und dritte Teil, betitelt: „Sonderung, Anordnung und Lösung der Probleme, die der Realitätsfrage vorhergehen" (Teil II) und „Das eigentliche Realitätsproblem" (Teil III).

Der erste Hauptteil der Abhandlung gibt eine Formenlehre und Kritik der in der abendländischen Philosophie bestehenden Formen des Idealismus und Realismus. Der vierte Teil wird meine „Lehre von Wesen und Wesenserkenntnis" bringen, der fünfte Hauptteil eine Auseinandersetzung mit Martin Heideggers „Zeit und Sein".

Digitized by Google

Teil II.

Sonderung, Anordnung und Lösung der Probleme, die der Realitätsfrage vorhergehen.

Den größten Fehler der bisherigen Lösungsversuche des Idealismus-Realismusproblems sehen wir in der mangelnden Scheidung und der unrichtigen logischen Anordnung der Teilfragen, die in das Ganze des Problems eingehen. Darum ist es unsere erste Aufgabe, eine genaue Sonderung der Teilfragen vorzunehmen und sie auf ihre sachliche innere Abhängigkeit hin zu prüfen. An die Spitze zu stellen wäre dann die Frage, die ich als diejenige der Evidenzordnung bezeichnen will.

I. Evidenzordnung.

Schon Leibniz bemerkt dem „cogito ergo sum" gegenüber treffend: „cogitatur ergo est" sei nicht weniger evident als „cogito ergo sum" — natürlich heißt „est" hier nicht Dasein oder Realität, sondern Sein irgendwelcher Art und Form, also auch ideales Sein, fiktives Sein, Bewußt-Sein usw. Aber es ist über diesen Satz des Leibniz noch hinauszugehen. Der Akt der cogitatio steht in Korrelation nicht, wie Leibniz sagt, zum Sein, sondern nur zu jener Art des Seins, die wir als „gegenstandsfähiges Sein" bezeichnen. Das gegenstandsfähige Sein muß scharf unterschieden werden von dem nichtgegenstandsfähigen Akt-Sein, d. h. einer Art des Seins, das nur im Vollzug, eben im Vollzug des Aktes, seine Seinsweise besitzt. „Sein" im weitesten Sinne des Wortes kommt ja auch dem Akt-Sein, dem cogitare zu, von dem man nicht fordern kann, daß es seinerseits wieder ein cogitare voraussetze. Auch unseres Trieblebens können wir nur „inne" werden, ohne es so wie die bildhaften Teile des Bewußtseins „gegenständlich" zu haben. Darum drückt die oberste Evidenz der Satz aus: „Es gibt etwas" oder besser „Es gibt nicht nichts", wobei wir unter dem Worte „nichts" nicht verstehen das „nicht Etwas Sein" oder das „Nichtwirklichsein", sondern den negativen Verhalt des Nichtseins überhaupt.[1]) Ein zweiter evidenter Satz ist, daß alles, was in irgend einem Sinne möglicher Seinsarten „ist", in ein „Sosein", „Was-

1) Daß, wenn nicht Nichts ist, es eine Seinsart geben muß eines Seienden, das nur durch sich ist, ist eine Einsicht, die unmittelbar auf die erste folgt. Hier wurde von ihr abgesehen. Vergl. meine Abhandlung „Vom Wesen der Philosophie" in „Vom Ewigen im Menschen".

Digitized by Google

Sein", Wesen – wobei wir zufälliges Sosein und echtes Wesen noch nicht trennen – zerfällt und in irgend einen Modus des „Daseins".

Schon mit diesen beiden Sätzen ist es uns ermöglicht, einen Begriff genau zu bestimmen, der dem des Bewußtseins noch vorhergeht, den Begriff des „Wissens". Das Wissen ist ein letztes eigenartiges und nicht weiter ableitbares Seins-Verhältnis zweier Seienden. Ich sage nämlich: irgend ein seiendes A „weiß" von irgendeinem seienden B dann, wenn A teilhat an dem Wesen oder Sosein von B, ohne daß durch diese Teilhabe das Sosein oder Wesen von B irgendeine Änderung erleidet. Solche Teilhabe ist sowohl dem gegenstandsfähigen Sein als dem akthaften Sein gegenüber möglich; dem akthaften Sein z. B. durch Nachvollzug des Aktes, Gefühlen gegenüber durch Nachfühlen usw. Die „Teilhabe" ist also ein weiterer Begriff als der des gegenständlichen Wissens, d. h. des Wissens um gegenstandsfähiges Sein. Die Teilhabe, von der hier die Rede ist, kann niemals in eine kausale Beziehung oder eine Beziehung der Gleichheit und Ähnlichkeit oder in die Beziehung von Zeichen und Bezeichnetem aufgelöst werden, sondern ist eine letzte Wesensbeziehung eigener Art. Wir sagen ferner, daß B, wenn diese Teilhabe des A an ihm stattfindet und B zum gegenstandsfähigen Sein gehört, ein „Gegenstand"sein wird. Das Sein des Gegenstandes mit dem Gegenstandssein eines Seienden zu verwechseln, ist einer der Grundirrtümer des Bewußtseinsidealismus. Dagegen geht nun das Dasein von B im Sinne der Realitätsmodifikation niemals in die Wissensbeziehung ein, sondern kann zum realen Träger des Wissens immer nur in einer Kausalbeziehung stehen. Das ens reale bleibt also außerhalb jeder möglichen Wissensbeziehung, nicht etwa der menschlichen nur, sondern auch einer eventuellen göttlichen. Ein logisch späterer Begriff ist dann derjenige des „intentionalen Aktes"; und ein noch späterer der des „Subjektes" dieses Aktes, eines aktvollziehenden „Ich". Intentionaler Akt ist zu definieren als jenes Werdesein in A, durch das A eine Teilhabe am Sosein oder Wesen von B gewinnt, oder das, wodurch jene Teilhabe hergestellt wird. Insofern gingen die Scholastiker mit Recht von der Unterscheidung eines ens intentionale und eines ens reale aus und bauten erst auf diesem Unterschied denjenigen eines intentionalen Aktes und einer Realbeziehung zwischen dem Träger des Wissens und dem dinglichen Sein auf.

Digitized by Google

2. Wissen und Bewußtsein.

Erst nachdem so der Begriff des Wissens gewonnen und auf ein Seinsverhältnis gegründet ist, kann die besondere Seinsart gewonnen werden, von der der Satz der Bewußtseinsimmanenz – der Ausgangspunkt sowohl des Bewußtseinsidealismus als des kritischen Realismus – fälschlicher Weise als erster Einsicht ausgeht: das Sein des „Bewußt-Seins". Alles Bewußt-Sein ist zunächst unter den Oberbegriff des idealen Seins zu bringen, auf alle Fälle des irrealen Seins. Real mag das Psychische sein, das sich in Bewußtseinserlebnissen „darstellt", niemals aber das Bewußt-Sein selbst. Aber nicht nur in diesem Sinne ist der Begriff des Bewußseins abgeleitet. Das Bewußtsein setzt auch den Begriff des Wissens bereits voraus, und nichts ist irriger, als umgekehrt vorzugehen und das Wissen selbst nur als eine besondere Weise oder gar als einen besonderen „Inhalt des Bewußtseins" zu definieren. Das wird völlig klar, wenn wir der besonderen Art des Wissens und Gewußt-Seins, die wir Bewußt-Sein nennen, eine andere und ihr vorhergehende Art des Wissens gegenüberstellen, die keinerlei Art des Bewußt-Seins einschließt. Wir wollen dieses Wissen als das ekstatische Wissen bezeichnen, das wir beim Tier, bei den Primitiven, beim Kind, ferner in bestimmten pathologischen und sonstigen an- und übernormalen Zuständen sehr deutlich (z. B. beim Erwachen aus der Narkose) finden. Ich habe andernorts gesagt, das Tier habe seine Umwelt niemals als Gegenstand, sondern es lebe nur „in sie hinein"; es verhalte sich der Außenwelt gegenüber nur in den Grenzen verschieden, als sie seine Triebimpulse, in denen es Widerstände aller Art als „Umwelt" erlebt, befriedigt oder Trieberfüllung versagt. Es ist daher ein durchaus zu bestreitender Satz (Descartes, Franz Brentano u. A.), daß alle psychischen Funktionen und Akte von einem unmittelbaren Wissen um sie begleitet wären, – und ein noch mehr bestreitbarer Satz, daß die Ich-Beziehung eine Wesensbedingung aller Wissensvorgänge sei. So schwierig es ist, im erwachsenen zivilisierten Menschen rein ekstatisches Wissen, sei es in Erinnern, träumerischer Entrückung, Wahrnehmung, Gedanke, gefühlsmäßiger Identifizierung mit Dingen, Tieren, Menschen, herzustellen, so ist doch zweifellos, daß wir in allen Wahrnehmungen und Vorstellungen der Dinge und Ereignisse primär sie selbst, nicht aber bloße „Bilder" von ihnen oder Repräsentationen irgendwelcher Art zu erfassen meinen.

Digitized by Google

Bewußtsein wird Wissen aus seiner ursprünglich ekstatischen Form des einfachen Habens von Dingen, ohne Wissen des Habens und dessen, wodurch und worin gehabt wird, erst, wenn sich der (wahrscheinlich erst dem Menschen mögliche) an ausgezeichneten Widerständen, Widerstreiten, Widersprüchen, auf alle Fälle aber an einem ausgeprägten Leiden erwachsende Akt des Zurückgeworfenseins auf das Ich, wenn sich der „actus re-flexivus" einstellt, in dem zum Wissen um die Dinge ein Wissen um das Wissen der Dinge, ferner ein Wissen um die Art des Wissens (z.B. Erinnerung, Vorstellung, Wahrnehmung) und schließlich darüber hinaus noch ein Wissen um den Ichbezug des vollzogenen Aktes – auf den Wissenden – hinzutritt. Dieses letztere Wissen, das sogenannte Selbstbewußtsein, folgt im Verhältnis zum jeweiligen Ichbezug erst dem Wissen um den Akt. Der Satz Kants, daß ein „Ich denke" alle Gedanken des Menschen müsse begleiten können, mag richtig sein, daß er sie tatsächlich immer begleitet, ist jedoch ohne Zweifel falsch. Die Art des Seins aber (und zwar des idealen Seins), die Inhalte besitzen, indem sie also reflexiv in ihrer Gegebenheit in „bewußtem" Akte gehabt werden, also reflexiv werden, ist das Sein des Bewußt-Seins. Die vielfach sich findende Behauptung, daß Bewußtsein eine „Urtatsache" sei, daß man von einem „Ursprung" des Bewußtseins nicht sprechen dürfe, ist also vollständig abzuweisen. Genau nach denselben Gesetzen und aus denselben Motiven heraus, aus denen sich das Bewußtsein von Reflexionsstufe zu Reflexionsstufe steigert – und dieses Motiv ist stets und immer ein Leiden irgendwelcher Art, ein Leiden an dem, wie wir sehen werden, allem Bewußtsein bereits ekstatisch vorgegebenen Realsein –, ist auch der Ursprung des Bewußtseins selbst aus einem vorbewußten, teils über-, teils unterbewußten Seins-Zustande der Wissensinhalte zu denken. Nur eine ganz bestimmte historische Stufe überreflektierter städtischer Zivilisation konnte die Tatsache des Bewußtseins zum Ausgangspunkte aller theoretischen Philosophie machen, ohne die Seinsweise dieses Bewußtseins näher zu kennzeichnen.

Digitized by Google

3. Das Problem der Transzendenz des Gegenstandes und des Transzendenzbewußtseins.

Ein drittes Vorproblem für alle Realitätstheorie ist dasjenige des Transzendenzerlebnisses. Wir sahen bei Berkeley, daß der Fehler des percipi=esse und die Behauptung, daß alles Sein, das wir denken, eben dadurch, daß es gedacht sei, nicht gleichzeitig als unabhängig vom Denken bestehend angesehen werden könne, eine Verkennung des allen intentionalen Akten eigentümlichen Transzendenzbewußtseins einschließt. D. h. es ist hier verkannt, daß nicht nur das Denken im engeren Sinne, im Sinne der Gegenstandserfassung durch Bedeutungen und der Sachverhaltserfassung durch Urteile, sondern jede Intention überhaupt, also auch Wahrnehmung, Vorstellung, Erinnerung, Wertfühlen, Zweck- und Zielsetzung, über den Akt und den aktualen Aktinhalt „hinausweist", ein Aktfremdes intendiert – auch im Falle, daß das Gedachte selbst wieder ein Gedanke ist. „Intentio" bedeutet ja eben eine zielhafte gerichtete Bewegung auf etwas hin, was man selber nicht „hat", oder was man nur partiell und unvollständig „hat". Nur dadurch, daß Berkeley mit J. Locke, der zuerst diesen Grundirrtum in die Philosophie eingeführt und damit den eigentlichen „Psychologismus" in der Erkenntnistheorie begründet hat, die Vorstellung (auch schon die Empfindung) zu einem Dinge macht, zu einem substanzartig gedachten, immateriellen Etwas, und ebenfalls mit J. Locke Akt, Aktinhalt und Gegenstand nicht scheidet, konnte er zu dem Satze esse = percipi kommen; indem er ferner auch das Sein der Gegenstände mit dem diesem Sein nur ganz variabel verbundenen Gegenstand-sein des Seins verwechselte. Anderseits ist diese Transzendenz des intentionalen Gegenstandes über Intentio und aktualen Inhalt der Intentio hinaus allem Gegenstandsein gemeinsam. Sie ist z. B. auch eigen den sicher nicht realen, sondern idealen, nach einem Operationsgesetz unserer Denk- oder Anschauungsschritte aus vorsensuellem Anschauungsmaterie erzeugten idealen Gegenständen der reinen Mathematik, z. B. der Zahl 3; sie ist aber ferner auch eigen allen fiktiven Gegenständen, ja sogar widersinnigen Gegenständen, z. B. dem viereckigen Kreis. Alle diese Gegenstandsarten, z. B. der goldene Berg oder das Rotkäppchen, erfüllen den Grundsatz von der Transzendenz der Gegenstände über das

Digitized by Google

hinaus, was je von ihnen im Bewußtsein aktuell gegeben ist, genau ebenso sehr wie die realen, von allem Bewußtsein und Wissen unabhängig seienden Gegenstände.

Eben darum, weil dieser Grundsatz der Transzendenz des Gegenstandes von der Daseinsmodifikation der Gegenstände, also auch von der Frage, ob sie durch uns hervorgebracht sind oder unabhängig bestehen, ob sie ficta oder reales Sein sind, ganz und gar unabhängig ist, ist diese Tatsache des Transzendenzbewußtseins auch nicht im entferntesten geeignet, das Problem der Realität zu lösen. Dies wird gleichmäßig verkannt von W. Freytag, Edith Landmann, weitgehend auch von E. Husserl selbst, ferner von P. Linke; ja man hat sogar von einem „intentionalen Realismus" (E. Landmann) sprechen wollen im Unterschied vom kritischen Realismus und anderen Arten des Realismus. Mit vollem Recht hat dagegen jüngst N. Hartmann hervorgehoben, daß das Hinausragen des intentionalen Gegenstandes über Bewußtseinsinhalt und Aktinhalt für das Problem des Realismus auch nicht das Mindeste eindeutig entscheiden könne[1]). Wenn etwas ein intentionaler Gegenstand ist, so kann man ihm daraus allein nie ansehen, ob ihm Realität zukommt oder nicht. Wenn die wahrgenommene Kirsche, das gedachte Dreieck, ein geträumter Freundesbesuch, das Rotkäppchen, ein willensmäßig gefaßtes „Projekt", ein gefühlter Wert, völlig andere Bestimmungen und Prädikate haben als die psychischen Prozesse und ihre aktualen Inhalte, in denen dieser Gegenstand erscheint, so gilt das für Reales und Irreales völlig gleichmäßig. Das Realitätsproblem selbst liegt also ganz und gar jenseits dieser Tatsache der Transzendenz des Gegenstandes. Erledigt mit diesem Satz ist nur das percipi = esse im psychologistischen Sinne Berkeleys, ferner der Versuch, das Gegenstandssein überhaupt, die Trennung des Gegenstandes von der Vorstellung, sowie es D. Hume in seinem Traktat versuchte, erst aus einem psychogenetischen Prozeß abzuleiten, wobei doch selbst schon die Vorstellungen, an denen sich dieser Prozeß vollziehen soll, verdinglicht sind.

Gewonnen ist durch diese Transzendenz des Gegenstandes die mögliche Identifizierbarkeit des Gegenstandes in einer Aktmehrheit und des von mehreren Individuen Gedachten – eine Identifizierbarkeit, die nicht nur idealen, nach einem bestimmten

1) Vgl. N. Hartmann „Metaphysik der Erkenntnis". II. Auflage.

Digitized by Google

Operationsgesetz erzeugten und darum von Jedem aus demselben, allen Sinnesempfindungen vorgegebenen Anschauungsmaterial nacherzeugbaren Gegenständen zukommt, sondern genau so Gegenständen des Mythos und des Märchens, des Glaubens und der künstlerischen Phantasie. Auch der Goethe'sche „Faust", auch Apollo und Rotkäppchen, sind durch mehrere Menschen identifizierbar und Gegenstände gemeinsamer allgemeingültiger Aussagen. Ja strenge So-seins-Identität und ein evidentes Wissen um diese Identität gibt es sogar nur bei idealen Gegenständen. Unser Wissen, daß wir alle dieselbe Zahl 3 denken, in strengster Soseins-Identität, ist viel evidenter, als daß wir alle denselben realen Gegenstand, etwa einen Baum, denken. Bei realen Gegenständen kann es sogar als wesensmäßig ausgeschlossen erwiesen werden, daß der aktuale Inhalt, in dem der Gegenstand vorgestellt und gedacht wird, in einer Mehrheit von Akten und für viele Individuen genau derselbe sein kann. Was ferner die Tatsache des Transzendenzbewußtseins, die so lange in der neueren Philosophie übersehen wurde, für das Realitätsproblem als Voraussetzung leistet, ist nur dies, daß die Akte, in denen es auftritt, die Realitätsgegebenheit, von der später die Rede sein wird, in die gegenständliche Form bringen können, also das so als „real" Gegebene auch zu einem realen „Gegenstande" erheben können. Damit ist aber auch die Leistung des Transzendenzbewußtseins für das Realitätsproblem zu Ende. So richtig eben dasselbe auch von N. Hartmann gesagt wird gegenüber den in vieler Hinsicht scharfsinnigen und treffenden Ausführungen von Paul Linke [1]) zu Nicolai Hartmanns Realitätslehre, so ist doch hervorzuheben, daß die Transzendenz des Gegenstandes die Realität des Gegenstandes auch nicht ausschließt, und zwar im strengen Sinne desselben Gegenstandes, der auch intentionaler Gegenstand ist.

Sehr wichtig ist einzusehen, daß die Transzendenz des Gegenstandes keineswegs ein allem Wissen notwendig zukommender Urgehalt ist. Er fehlt allem ekstatischen Wissen. Im ekstatischen Wissen ist die gewußte Welt noch nicht gegenständlich gegeben. Erst indem im actus der reflexio (logisch und genetisch gleichzeitig) der ekstatisches Wissen gebende Akt und das ihn vollziehende

1) Philosophischer Anzeiger I, 2. Halbband 1926.

Digitized by Google

Subjekt selbst wieder Wissensinhalt werden, wird das ursprünglich im ekstatischen Wissen gegebene Sosein ein bloßer gerichteter Hinweis auf den „Gegenstand", und erst hierdurch bleibt der Gegenstand oder bleibt das, was zum Gegenstand wird, als nunmehr dem Bewußtsein „transzendent" gleichsam stehen. Daher müssen immer dann, wenn es Bewußtsein gibt, auch bewußtseinstranszendente Gegenstände dem Bewußtsein gegeben sein. Das ist eine unzerreißbare Struktur. Das Selbstbewußtsein und Gegenstandsbewußtsein entspringen, wo immer sie entspringen, streng gleichzeitig und durch denselben Prozeß; nicht erst wird durch das Urteil – auch nicht durch das eingliedrige, einfache Urteil, wie man gemeint hat – einem ungegenständlich Gegebenen die Gegenstandsform als Kategorie aufgeprägt (so z. B. Heinrich Maier in seinem Buche „Wahrheit und Wirklichkeit"). Das ist eine reine Konstruktion. Das Gegenstandsbewußtsein geht allem Urteil vorher und wird nicht erst durch das Urteil geschaffen. Und dasselbe gilt von den Sachverhalten. Das Gegenstandsbewußtsein und der intentionale Gegenstand ist nicht die Folge einer tätigen „Formung" oder „Aufprägung", die wir am Gegebenen durch Urteilen oder eine sonstige Denkoperation vollziehen, sondern es ist im Gegenteil die Folge eines Rückzugs, nämlich die Folge des re-flexiven Aktes, in dem ein ursprünglich ekstatisch gebender Akt sich auf sich selbst wissend zurückwendet und als „Ausgangspunkt" dieses Aktes ein zentrales „Ich" antrifft – wie es in allen möglichen Stufen und Graden der „Konzentration" und „Sammlung" im „Selbstbewußtsein" gegeben sein kann. Das Gehabte bleibt „als" Gegenstand stehen, indem der Akt der Reflexion das Wissen auf den Wissenden zurückwendet, – als Folge einer Abwendung, eines Rückzugs, nicht einer aktiven Zuwendung.

Man könnte nach dem Gesagten also sehr wohl die reale Welt aufgehoben denken, ohne Bewußtsein und Ich zu verändern oder aufzuheben, keineswegs aber die Welt der Bewußtseinstranszendenz und ihrer Gegenstände. Sowohl Descartes wie Lotze haben diesen Sachverhalt verkannt. Wo ein cogito besteht, da muß auch ein cogitatur bestehen, in dem ein transzendenter Gegenstand gedacht wird. Nur Wesen mit reflexio und Selbstbewußtsein können Gegenstände haben. Charlotte Bühler hat neuerdings wahrscheinlich gemacht, daß der Säugling noch kein gegenständliches Bewußtsein besitzt; und auch im Erwachen aus der Narkose können wir den Prozeß des

Digitized by Google

Wiedergegenständlichwerdens der Umweltgegebenheit verfolgen. Das Realitätsproblem hat mit dem Transzendenzbewußtsein ferner noch das eine zu tun, daß es, wie schon angedeutet, zeigt, wie das bloße ekstatische Haben von Realität im unmittelbarst erlebten Widerstand eines X gegen das zentrale Triebleben in ein reflexives und damit gegenständliches Haben der Realität übergeht. Und ganz ähnliche Übergänge finden wir auch zwischen ekstatischer, im Sein des Vergangenseins aufgehender Erinnerung und reflexiver Erinnerung, ekstatischen Triebhandlungen und wiederkehrender „Besinnung", ekstatischer Hingegebenheit an einen Wert und Vergegenständlichung des Wertes, „Identifizierung" mit dem Fremd-Ich und noch so schwachem „Verstehen".

4. Das Sphärenproblem.

Eine der eingreifenden Verwechslungen, die sich an das Realitätsproblem geknüpft haben, war es ferner, daß man das große vielfältige Problem der Sphären, vor allem der Sphären von sogenannter Außenwelt und Innenwelt, Physischem und Psychischem, mit dem Realitätsproblem verwechselte. Im Sinne der Annahme einer (falschen) Vorgegebenheit der Innenwelt vor der Außenwelt nimmt jene Verwechslung unbestimmt und undeutlich schon Descartes vor, deutlich und bestimmt Berkeley, ferner J. G. Fichte, W. Dilthey, W. Wundt, insofern letzterer das Psychische „unmittelbar", das Physische erst „mittelbar" gegeben sein läßt; andere wieder im Sinne der gleichfalls falschen Lehre einer Vorgegebenheit der Außenwelt und ihrer Gegenstände (O. Külpe, P. Natorp). Ich stelle hier nicht in extenso das ganze umfassende sachliche Problem der „Sphären". Ich möchte nur aufzählen, wieviele unreduzible Sphären des Seins es nach meiner Meinung gibt: Es gibt 1) die Sphäre des ens a se im Unterschiede zu allem relativen Sein; 2) die Sphären von Außenwelt und Innenwelt; 3) die Sphäre von Lebewesen und Umwelt; 4) die Ich- Du- und Gemeinschaftssphären. Ein gemeinsames Grundgesetz der Sphären ist es, daß das Sein der Sphäre allen empirischen Einzelgegenständen, die durch Wahrnehmungen und Anschauungen aller Art gegeben werden, stets vorgegeben ist. Ob aber überhaupt innerhalb jeder dieser Sphären Realität auch nur gegeben sein kann, ist erst durch eine besondere Untersuchung auszumachen. Erst recht ist es eine Auf-

Digitized by Google

gabe der positiven Wissenschaften, festzustellen, welche Gegenstände innerhalb der Sphären, in denen Reales überhaupt gegeben sein kann, auch tatsächlich real sind.

Aus diesem Grunde ist also schon die Wortverbindung „Realität der Außenwelt" zurückzuweisen. Sie suggeriert, daß es ein ganz besonderes Realitätsproblem „der Außenwelt" gebe, oder auch, daß die bloße Anerkennung einer selbstständigen Außenwelts sphäre, sei sie der Innenwelt vorgegeben oder gleichzeitig mit ihr gegeben, auch schon irgend etwas leiste für die ganz andere Frage, ob denn außerdem auch real sein könne, was in der Außenwelt gegeben ist. Auch die Außenweltsphäre – wir nehmen ihre Selbstständigkeit und Unableitbarkeit als erwiesen an – enthält je Reales und Irreales in seltsamer Mischung. Der Raum, die Form aller Außenwelt, ist sicher nicht „real", da der Raum nicht wirkungsfähig ist; und er wäre real auch dann nicht, wenn er „unabhängig" von unserem Bewußtsein „Bestand" hätte. Ein Schatten, ein virtuelles Bild, das Himmelsblau, der Regenbogen, Flächenfarben sind ohne jeden Zweifel „Erscheinungen der Außenwelt", ohne daß man ihnen doch Realität zuschreiben könnte.

Anderseits ist etwas nicht etwa dadurch irreal, daß es der psychischen Sphäre angehört. Der Unterschied von Erscheinung und Realität ist in der psychischen Sphäre, wie schon Kant richtig gesehen hat, durchaus derselbe wie in der Außenweltsphäre. Die psychische Realität ist, wie jüngst Moritz Geiger, einigen Anregungen meiner Arbeit über "Idole der Selbsterkenntnis" folgend, gezeigt hat, von den Bewußtseinserscheinungen, in denen wir das Sosein dieser Realität inadäquat und nur in Ausschnitten erfassen, genau so verschieden, wie die physischen Realitäten von den Bewußtseinsinhalten „von ihnen" sind.

Es ist daher ein methodisch falsches Vorgehen, wenn man, wie neuerdings Nikolai Hartmann, zuerst (im Sinne der logischen Ordnung) einen Erweis der Realität der Außenwelt fordert, ehe man eine selbständige Sphäre der Außenweltlichkeit zugibt. In diesem Punkte ist Paul Linke in seiner Polemik gegen Hartmann durchaus im Recht. Auch Kant hat das Realitätsproblem aufs schärfste geschieden von dem einer Existenz der Außenwelt; für die Sphäre fordert er keinen „Beweis", erklärt es nur für einen „Skandal der Philosophie", daß für ihre Re-

Digitized by Google

alität keiner erbracht sei. Trotzdem leugnete er die absolute Realität aller unserer „möglichen Erfahrung" zugänglichen Außenwelt. Die Selbständigkeit der Außenwelt, ja eine gewisse Vorgegebenheit der Außenwelt vor der Innenwelt, und die Notwendigkeit, die Innenwelt, soweit sie Gegenstand wird, erst zu ordnen und zu differenzieren nach Maßgabe ihrer Verknüpfungen mit der Außenwelt respektive anderen gegenständlichen Sphären, z. B. der Kulturgebilde, halten wir heute für völlig gesichert.[1]) Was wir „erschließen", ist weder das Sein der Außenwelt als Sphäre, (die allen besonderen Inhalten in ihr vorgegeben ist), noch die Realität selbst in der Sphäre Außenwelt, sondern immer nur das, was real ist in der Außenwelt. Erschließen können wir also jeweils nur bestimmte Zuordnungen eines schon definierten Soseins „zum" Realsein, und umgekehrt eines vorgegebenen Realseins zu einem bestimmten Sosein. Daß die Außenwelt als Sphäre aber von der Gegebenheit der Innenwelt her erschlossen würde, wie R. Descartes, H. v. Helmholz, A. Schopenhauer dachten, ist sicher ein vollständiger Irrtum. Mit Recht hat Ewald Hering seine sinnesphysiologischen Untersuchungen im Gegensatz zu der seit Descartes herrschenden Denkart vollzogen, daß die „Sehdinge" Erlebnisse der „Innenwelt" wären, die man durch physikalische Reize und physiologische Prozesse erst verständlich machen müßte. Hering geht mit Recht von der Selbständigkeit der Farben-Licht-Erscheinungen der Außenwelt aus und prüft ihre physiologischen Abhängigkeiten, ohne diese Erscheinungen zuerst auf physikalische Grundbegriffe zurückzuführen. Ebensowenig aber hat derjenige, der die Selbständigkeit der Sphäre der Außenwelt erwiesen hat, damit irgendwie die Realität der Außenwelt bewiesen. So wenig ferner die Sphäre Außenwelt durch irgendwelche mittelbaren Denkakte erst aus der Gegebenheit der Innenwelt gewonnen ist, so wenig ist auch das Sein der Innenwelt als Sphäre auf Grund vorgegebener Gegenstände und Ordnungen in der Außenwelt „erschlossen" oder als bloßer „Rest" des außenweltlich „noch" nicht Geordneten vorhanden.[2]) Diese Theorie, die Avenarius in seiner Lehre

1) So auch Spranger in seiner Abhandlung „Die Einheit der Psychologie" in den Abh. d. preuß. Ak. d. Wiss.

2) Natorp in seiner „Einleitung in die Psychologie". Vgl. meine Abhandlung: „Arbeit und Erkenntnis" in „Die Wissensformen und die Gesellschaft" Leipzig 1926.

Digitized by Google

von der Introjektion am schärfsten entwickelt hat, ist zweifellos irrig. Nur eine Ordnung der Inhalte des in der Sphäre „Innenwelt" Gegebenen kann – nicht einmal deskriptiv, geschweige denn in einem genetischen Sinne – vorgenommen werden ohne den Hinblick auf die gegenständliche Ordnung der Außenwelt.

Ein neues Problem, das sich an jenes der Einteilung der Sphären anschließt, ergibt sich, wenn gefragt wird, welche der selbständigen irreduziblen Sphären immer schon primär mit Inhalt erfüllt ist und real gesetzt ist, wenn es eine andere Sphäre noch nicht ist. So ist sicher das Sein der idealen Gegenstände und ihrer Gesetzmäßigkeiten unabhängig und logisch vorgegeben dem Sein der realen Gegenstände. So ist die Außenwelt der Innenwelt, die soziale Mitwelt der individuellen Eigenwelt (im gegenständlichen Sinne) vorgegeben. So ist, wie ich eingehend gezeigt habe, die Realität der Personen der Realität der lebendigen Wesen, diese aber der Realität des Toten sicher vorgegeben, – weshalb auch die Realität der toten Welt, wie wir bei Berkeley sehen, stets am meisten problematisch gewesen ist und der Idealismus des Bewußtseins erst Platz greifen konnte, nachdem die Neuzeit die organologische und panvitalistische Weltansicht des Mittelalters und der Antike verdrängt hatte.[1])

5. Das Problem der Seinsrelativität.

Ein in seiner Eigenart noch wenig begriffenes Problem bezeichne ich als das der Seinsrelativität des Seienden (als Gegenstand) auf bestimmte Eigenschaften und die Weltstellung des anderen Seienden, das an dem ersteren „teil hat". Es sei ein Beispiel gegeben: Das, was ich die Sonne nenne, kann verschiedene Stufen der Daseinsrelativität besitzen in Bezug auf den Menschen, der in irgend einer Weise an ihrem So-Sein teil hat. Ich kann, indem ich etwa die untergehende Sonne von meinem Fenster aus betrachte, den augenblicklichen Bildinhalt umgrenzen, der als Aspekt des Milieudings (roter Sonnenball) dort am Himmel in die aktuale Wahrnehmung eingeht. Ich kann zweitens das Milieu ding „roter Sonnenball" selbst, das von

1) Vgl. hierzu das letzte Kapitel meines Buches „Wesen und Formen der Sympathie" (III. Aufl. Cohen, Bonn) und meine Abhandlungen über die „Soziologie des Wissens" und „Arbeit und Erkenntnis" in meinem Buche „Die Wissensformen und die Gesellschaft", Neugeistverlag, Leipzig 1926.

Digitized by Google

dieser Gegend aus sichtbar ist und das zum Beispiel hinter den Bergen „verschwinden" kann, ohne dabei vernichtet zu werden oder seine Identität als „roter Sonnenball" aufzugeben, als eine neue Stufe der Daseinsrelativität ansehen. Eine dritte Stufe wäre die Sonne, wie sie dem Inbegriff unserer heutigen astronomischen Erkenntnisse von diesem Fixstern entspricht und wie sie unabhängig von jedem Standpunkt des Betrachters auf der Erde und den psychophysischen Eigenschaften desselben, wie Sinnesschwellen und so weiter, in kausalen Wechselbeziehungen mit allen ausgedehnten Körpern des Universums steht. Ich kann, indem ich mir die bekannte chemische Konstitution dieses Körpers vergegenwärtige, fortschreiten bis zu den Molekülen, Atomen, Elektronen-Systemen und schließlich – wenn ich einer dynamischen Theorie der Materie huldige – bis zu den Kraftzentren und -feldern fortschreiten, die in einer nicht mehr räumlichen, aber die meßbaren Ausdehnungen bestimmenden Ordnung den Elektronensystemen noch zu Grunde liegen; und ich kann mir diese Zentren selbst noch im Grunde aller Dinge als irgendwie verwurzelt denken. Ich kann dabei immer fragen, auf was an dem teilhabenden Seienden, zum Beispiel dem Menschen, die betreffende Stufe der Daseinsrelativität eben „daseinsrelativ" ist und auf was nicht mehr; zum Beispiel auf den Menschen als Körperding überhaupt, als Lebewesen überhaupt, als endlichen erkennenden Geist überhaupt, oder relativ auf einen Standort im Universum der ausgedehnten Körper oder auf keinen besonderen Standort mehr. In demselben Sinne ist der Gott Apollo „daseinsrelativ" auf das griechische Volk.

Die Stufen der Daseinsrelativität treten in jeder Sphäre von Dasein auf, zum Beispiel in der Sphäre des Seelisch-Wirklichen so gut wie in der des Physisch-Wirklichen, – denn auch in der psychischen Welt sind die Bewußtseinserscheinungen nur Anweisung und Hinblicke auf das zu Grunde liegende psychische Leben selbst.[1]) In der Sphäre des Idealen und des Fiktiven treten diese Unterschiede gleichfalls auf. Wenn einmal Kronecker gesagt hat: „Die ganze positive Zahl erschuf der liebe

1) Ich habe dies bereits in meiner Abhandlung über die „Idole der Selbsterkenntnis" (der inneren Wahrnehmung) in meinen gesammelten Aufsätzen „Vom Umsturz der Werte" gezeigt; und vor wenigen Jahren hat es M. Geiger in seinem „Fragment über das Unbewußte" noch tiefer erhärtet.

Digitized by Google

Gott und alle anderen Zahlen stammen nur vom Menschen" - ein Wort, mit dem der große Mathematiker seinen Satz von der Arithmetisierbarkeit der Mathematik kurz und witzig bezeichnete -, so hat er hiermit auch innerhalb der mathematischen Gegenstände solche Stufen angenommen.

Ich halte es nun durchaus für falsch, das Problem, das wie kaum ein anderes ein Kant-Problem war - freilich bei ihm viel zu früh mit der Theorie der Erkenntnis verkoppelt -, dadurch aufzuheben, daß man es zu verwandeln sucht in das Problem, mit welchem Grade, sei es bloß quantitativer „Vollständigkeit", sei es von „Adäquation", wir eine nach Daseinsrelativität homogene Dingwelt an sich erkennen. Bergson hat sich einmal im Sinne solcher Reduktion ausgesprochen; auch bei N. Hartmann liegt alles Dasein auf ganz gleicher Stufe, der Stufe des absoluten Daseins. Die auf alle Fälle hochbedeutsame Lehre Kants, die ich gerne als die der Dreischichtigkeit der Welt bezeichne (als „Ding an sich", als „objektive Erscheinungswirklichkeit" und bloße „Bewußtseinserscheinung"), wird also hier schon im Prinzip zurückgenommen. Mir aber scheint der Fortschritt darin gelegen, daß man in der Ontologie noch einige Stufen mehr von Daseinsrelativität der Gegenstände scheidet, als Kant schon geschieden hatte, nicht aber darin, daß man wieder zu dem Satze zurückkehrt, es sei alles, was ist, entweder bloße Bewußtseinserscheinung oder ein vom Bewußtsein unabhängiges „Ding an sich".

Wichtig bei diesen für die Metaphysik so ungemein schwerwiegenden Problemen ist es, sie in rein ontologischer Form zu stellen und sie nicht zu verwischen mit Erkenntnisproblemen. Was in irgend einem Maße auf den Stufen der Daseinsrelativität daseinsrelativ ist, wird, so gesteigert daseinsrelativ es sein mag, dadurch allein nicht im geringsten auch nur Wissensinhalt, geschweige „Bewußtseinsinhalt" oder gar etwas der „seelischen" Sphäre Angehöriges. Der rote Sonnenball dort am Himmel, der Schatten, den ich hier von Ort zu Ort in seiner wechselnden optischen Ausdehnung springen sehe, oder der im Wasser gebrochene Stab ist nichts, was man Bewußtseins-Inhalt oder was man gar psychisch nennen könnte. Nicht einmal das, was daseinsrelativ ist auf nur einen Menschen in ganz bestimmtem Zustande, zum Beispiel ein echtes Halluzinationsding, das unabhängig von meiner Leibbewegung und der Wanderung der Aufmerksamkeit weiter besteht, eine andere

Digitized by Google

Seite und ein Inneres zu haben scheint und den Gesetzen sogar der optischen Perspektive unterliegen kann, darf „Bewußtseinsinhalt" heißen. Gerade in der Sphäre des Bewußtseins kann ich mich von ihm abwenden, es verdrängen, es mir aus den Augen setzen; dieses Ding ist daseinsrelativ auf das eine Individuum selbst in seinem Gesamtzustande, sofern es psychisch und physisch indifferent gedacht wird. Auch das Ich, als Zentrum des Bewußtseins, findet einen halluzinierten Bären nicht anders „vor" als einen realen Tisch; es kann ihn erkennen oder nicht erkennen „als" Bären, es kann beliebig viele falsche und wahre, das heißt sachlich übereinstimmende Urteile über ihn fällen und beliebige Schlüsse aus seinem „Dasein" ziehen. Der strenge logische Zusammenhang, in dem zum Beispiel der Paranoiker denkt, ausgehend von einer fiktiven Daseinssetzung einer gegen ihn gerichteten Verfolgung, ist oft bemerkt worden. Oder: auf einer bestimmten Stufe, die man „natürliche Weltansicht" nennt, ist uns das Gegenüber ausschließlich als eine Welt von Brauchbarkeiten oder, wie es neuerdings Heidegger treffend genannt hat, als „zuhandenes Zeug" gegeben, das aufeinander hinweist und seinen „Platz" hat.[1]) Wir wissen auch aus der Psychopathologie, daß diese Art von „Sein" verharren kann, wenn bei zentral aphasischen Störungen die Bedeutungswelt derselben Dinge verbleicht und unzugänglich wird. Wir können dann die Dinge noch „behandeln" als diejenigen, die sie sind, nicht mehr aber sie als bedeutsame Gegenstände erfassen – und es ist ziemlich sicher, daß die Umwelt des Tieres fast ganz auf dieser Stufe von „Sein" verharrt. Dieses Sein zu bestimmen, ist, wie Heidegger richtig sieht, ein rein ontologisches Problem. Es wäre auch falsch, dieses Sein als eine bloße Gegebenheit von Sein zu bezeichnen, denn auf dieser Stufe selbst gibt es gar kein anderes Sein, das noch so oder anders „gegeben" sein könnte; man könnte vielleicht hier von Seinsformen der Gegebenheit sprechen, nicht aber von Gegebenheitsformen von Sein.

Ich nenne es nun ein „metaphysisches Phantom" (und das Aktkorrelat eine „metaphysische Täuschung") im Unterschiede von Adäquationstäuschung oder von Sinn- und Bedeutungstäuschung, wenn in der Reihe der Daseinsrelativitäten ein

1) Vgl. M. Heidegger „Sein und Zeit" im Jahrb. f. Phänomenologie, Leipzig 1927 und meine gleichsinnigen Nachweise in der Abhandlung „Arbeit und Erkenntnis" in „Die Wissensformen und die Gesellschaft."

Digitized by Google

Gegenstand auf einer anderen Stufe erscheint als diejenige ist, zu der er gehört. Es ist klar, daß dieser Phantomcharakter und die entsprechende „metaphysische Täuschung" irgend welcher Art von jedem Unterschiede „wahr und falsch", d. h. dem Irrtum in der Urteilsphäre (sowohl im formalen wie im materialen Sinne) ebenso unabhängig ist wie von dem Grade der Bildadäquation, mit der auf irgend einer Stufe der Daseinsrelativität etwas für mich da ist. Es könnte zum Beispiel ein theoretischer Physiker sich innerhalb der Grenzen mathematisch-physikalischer Erkenntnis ein vollständig klares, eindeutiges und einheitliches Bild von der Natur gemacht haben und sich gleichwohl über die Daseinsrelativität seiner Gegenständlichkeit in vollständiger „metaphysischer Täuschung" befinden. Die Probleme von der Daseinsrelativität der Gegenstände physikalisch-mathematischer Erkenntnis sind von dem, was innerhalb dieser Erkenntnis wahr oder falsch ist, ganz und gar unabhängig. Denn auf jeder Stufe der Daseinsrelativität sind unzählig viele wahre und falsche Urteile und außerdem unbegrenzt viele Adäquationsgrade der Anschauung des beurteilten Gegenstandes noch möglich. Wenn mir jemand sagt, es sei eben „die Sonne untergegangen", so wäre es innerhalb der Gegenständlichkeit des Alltags geradezu absurd, ihm zu antworten, daß die Sonne, nämlich die astronomische Sonne, ja nicht auf- und untergehen kann und daß deshalb sein Urteil „falsch" war; es ist ja dabei von einer ganz anderen Stufe von Daseinsrelativität als derjenigen der Astronomie die Rede.

Es ist bei dieser Problematik auch sehr wichtig, einzusehen, daß durch Verschiebung eines Seienden durch die Stufen der Daseinsrelativitäten seine „Selbigkeit" keineswegs verletzt wird. Es erscheint mir falsch, mit Erich Becher z. B. zu meinen, wir schlössen erst von dem roten Sonnenball auf das Dasein der astronomischen Sonne vermöge eines „Kausalschlusses" oder beide Gegenstände verhielten sich zueinander wie eine Wirkung zu ihrer Ursache; oder gar dieser Sonnenball sei so etwas wie ein Bewußtseinsinhalt und seine „Ursache" sei die astronomische Sonne. Hier wird eine Stufe der Daseinsrelativität im Verhältnis zu einer anderen Stufe fälschlich in eine kausale Beziehung gesetzt, während doch de facto auf jeder Stufe der Daseinsrelativität eine ihr eigene Form des Kausalnexus vorliegt. Und wenn man hier gar von „Bewußtseinsinhalten" spricht, so wird sogar die intentionale

Digitized by Google

Beziehung des „Wissens" (von einem Wissenden zu einem Gewußten) fälschlich in eine reale Kausalbeziehung verwandelt.

In diesem Problemkreis haben auch die noch wenig untersuchten Unterschiede von Schein, Erscheinung, Erscheinendes ihre eigenartige Stellung und damit alle Probleme, die man als solche der ontischen Perspektiven und damit als „Phänomenalismusprobleme" bezeichnen kann. Ich habe in diesem Sinne für das Sein von Körperdingen eine ganz bestimmte Lehre von ihren Daseinsrelativitäten in meiner Abhandlung über „Arbeit und Erkenntnis" entwickelt, auf die ich hier, wo es sich nur um das Aufweisen der Problemdifferenzen handelt, nicht eingehe.

6. Die Erkenntnis und ihre Maßstäbe.

Erst auf dieser Stufe der ontologischen Problematik setzt die Frage ein, mit der man so lange in der Philosophie irrtümlich angefangen hat: das Problem der Erkenntnis der Welt. Sein Ausgangspunkt hätte zu sein eine umfassende Lehre von den Maßstäben der Erkenntnis.

Erkenntnis selbst ist ein auf Wissen zurückführbarer Begriff. Erkenntnis ist Wissen von etwas „als" etwas, setzt also immer zwei Arten von Wissen voraus: ein Wissen durch Anschauung und ein Wissen durch Gedanken. Erkenntnis ist stets die Deckungseinheit irgend eines Anschauungskorelats (sei es Wahrnehmung, Erinnerung, Erwartung, sei es sinnliche oder asensuelle Anschauung), das heißt eines Bildes, mit einem Gedachten. Erkennen heißt irgend ein Bild der Bedeutungsphäre einreihen (Begriff, Urteil, Schlußgefüge). Erkenntnis ist, wie jüngst N. Hartmann in seiner „Metaphysik der Erkenntnis" in dem Kapitel, das er der Kriterienlehre gewidmet hat, sehr klar zeigte, stets gegenseitige Deckungseinheit von Bild und Gedanke.

Dieser Satz gilt ebensosehr gegen alle Lehren, die eine einseitige Deckung des Gedankens mit dem Bilde, wie gegen jene, die, wie Platon, in neuerer Zeit Cohen, eine einseitige Deckung des Bildes mit dem Gedanken als Kriterium fordern. Die Forscher, die den ersten Satz vertreten, sind, wenn sie außerdem alle Anschauungen aus der sinnlichen Wahrnehmung derivieren lassen, „Sensualisten". So fordert D. Hume, daß man für jede Bedeutung, auch für die kategorialen (zum Beispiel Substanz, Kausalität), eine Impression angeben müsse, deren Kopie sie sei. Einer anderen

Digitized by Google

Art dieses Irrtums unterliegt, wer nichtsinnliche Anschauungen annimmt (richtig), aber fordert, daß sich alle Bedeutungen einseitig in einer solchen auszuweisen hätten. Dies fordert zum Beispiel E. Husserl in seinem Satz, den er als „Prinzip der Prinzipien" bezeichnet. Umgekehrt meinen alle jene Forscher, die alles anschauliche Material für völlig ungegliedert und unbegrenzt in sich selbst ansehen - H. Cohen greift in seiner „Logik der reinen Erkenntnis" hier charakteristisch genug nach dem platonischen Ausdruck des „μὴ ὄν" für das „Gegebene" -, daß erst frei durch das „Denken" entworfene Einheiten aus der Bedeutungssphäre irgendwelche gegenständliche Bestimmtheit, irgendwelche Grenzen (ὅροι) und Gliederungen in das anschauliche Sein hineinzulegen hätten, das dann folgerichtig an sich als „Chaos" bezeichnet wird.

Wir weisen beide Ansichten aufs bestimmteste zurück. Alle Erkenntnis vollzieht sich vielmehr in der streng gegenseitigen Anpassung und Identifizierung von Bild und Bedeutung, aber hingerichtet auf das eine in sich selbst und ontisch ungeteilte und unteilbare Sosein des Seins der Sache selbst. Das Sosein der Sache ist im strengsten Sinne in dieser Deckung, in der Koinzidenz der Bild- und Bedeutungsgegenständlichkeit selbst gegeben. Die Prozesse wachsender Identifizierung aller Bilder untereinander und der Gedanken untereinander (nach Gesetzen normgemäßer „Gedankenrichtigkeit") sind nur Vorbedingung des eigentlichen Erkenntnisaktes, der eben in der Deckung von Bild und Bedeutung sich vollzieht. Konnten wir uns also im Punkte der so wichtigen Gegenseitigkeit vollständig mit N. Hartmann einig erklären, so haben wir anderseits völlig abzuweisen die Deutung, die N. Hartmann dieser Übereinstimmung als einem bloßen „Kriterium" für die Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Sosein der Sache gibt. Hartmann lenkt hier in die Bahnen eines „kritischen Realismus" ein und versucht sogar in der zweiten Auflage seines Buches in einem besonderen Abschnitte (10. Kapitel „kritische Zusätze") seine „Bildertheorie" noch schärfer zu begründen und sie gegen die Angriffe P. Linkes neu zu verteidigen. Wir halten jede Theorie der Erkenntnis durch nur bewußtseinsimmanente Bilder, das heißt jede Theorie, die Erkenntnis auf eine wesensmäßig unkonstatierbare „Übereinstimmung" mit von allem und jedem möglichen Wissen „unabhängigen" Seinsbeständen zurückführt, für vollständig unzureichend. Es ist dabei ganz gleichgültig, ob man die Übereinstimmung nur fordert für die Be-

Digitized by Google

ziehungen des Gedachten zu den Beziehungen der Sachen oder auch in irgend einem Masse für die Fundamente der Beziehungen selbst. Alles, was schon Spinoza, was Kant, was Husserl, was auch eine Unzahl anderer sogenannter „Idealisten" gegen diesen Grundgedanken des „kritischen Realismus" eingewandt haben, besteht auch heute noch zurecht. Es handelt sich hier und bei aller Bildertheorie ja selbst nur um ein gleichnishaftes „Bild", das das Verhältnis eines Gemäldes zu einem gemalten Gegenstand auf das Verhältnis von Erkenntnis und Sein überträgt, ohne zu beachten, daß ein solches Verhältnis wie das von Gemälde und Ding Erkenntnis – ja Erkenntnis beider Gegenstände – bereits voraussetzt. Das Gemälde „weiß" nichts von dem Ding, dessen Gemälde es ist. Irgend eine Art von Gleichheit, die wesentlich (also ganz unabhängig von der Ausdehnung unserer Erkenntnis) für immer selbst unerkennbar ist, hat für keine Art von Erkenntnis irgendwelche Bedeutung. Auch der Sinn von Erkenntnis, die wie alles Wissen einem Werden dient, wird zur Absurdität, wenn sie nichts sein soll als eine Weltverdopplung in anderem Material. Wäre dieser Standpunkt richtig, so wäre das Argument des Idealismus, daß sich bei Wegstreichung solcher „Dinge an sich" selbst in allem möglichen Wissen (und sei es auch das Wissen Gottes) nicht das mindeste ändert und deshalb die Ansetzung solcher „Dinge an sich" grundlos ist, ganz unwiderlegbar. Aber der „kritische Realismus" und auch N. Hartmann gehen eben bereits von jenen am Anfang dieser Abhandlung charakterisierten falschen Ansetzungen aus. Es kann eben sehr wohl das Sosein des Seienden „in mente" und zugleich „extra mentem" sein; es kann sehr wohl in mente „einspringen" und „ausspringen", ohne daß das reale Dasein diesen Sprüngen folgt, und zwar im strengsten Sinne das Sosein „selbst".

Wie mir scheint, sind es vor allem zwei Gründe, um derentwillen ein so hervorragender Forscher auf eine der primitivsten Formen aller Erkenntnistheorie (Bildertheorie) zurückkommt. Der erste Grund hat seinen Ausgang im Problem der Täuschung. Da bei der Täuschung (Was-Täuschung) das Sosein des Gegenstandes selbst sicher nicht in mente ist, sondern nur ein auf es hinweisendes Etwas – nämlich der intentionale Gegenstand –, da ferner die Möglichkeit der Täuschung stets als mitgegeben zugestanden werden muß, schließt N. Hartmann, müsse also auch im Falle stattfindender Erkenntnis ein solches Etwas, das im Verhältnis zu dem vom Bewußt-

Digitized by Google

sein unabhängig Seienden nur „Bild" ist, vorhanden sein. Dieser Satz ist nicht nur durch P. Linkes Argument zu widerlegen, daß mögliche Täuschung erkennende Einsicht in das Sosein selbst nicht ausschließt, ja schon der Begriff „mögliche Täuschung" seinem Sinne nach Einsicht voraussetzt, das heißt hier Einsicht in die Sache selbst; sondern der Satz ist auch rein phänomenologisch zu widerlegen. Denn wir können es noch vor unsere direkte Anschauung bringen, wie bei jedem Falle von Ent-täuschung das im vorhergehenden Zeitdifferential als Sosein der Sache vermeintlich selbst Gegebene erst zum „Bilde" wird, das heißt als Sosein verschwindet und bloßen Bildcharakter annimmt, während das Sosein der Sache selbst jetzt – nach der Ent-täuschung – an die Stelle dessen tritt, was eben und in der Ent-täuschung zum „Bilde" degradiert wurde. Grade das Phänomen der Ent-täuschung ist es, das den Satz streng widerlegt, es könne auch nur bei Stattfinden von Erkenntnis gleichfalls ein solches „Bild" bestehen und es hinge dann nur von einer niemals nachprüfbaren Beziehung zum Dinge an sich ab, ob das „Bild" Erkenntnis sei oder nicht. Aber es scheint mir, daß N. Hartmanns Versuch, seinen „kritischen Realismus" zu begründen, noch ganz andere Grundirrtümer enthält als diejenigen, auf die schon P. Linke hinwies. N. Hartmann bedient sich einer Definition dessen, was er „realen Gegenstand" nennt – er meint damit das Sosein des realen Gegenstandes –, deren sich leider sehr viele bedient haben. Es ist die im Grunde ganz negative Definition des realen Seins, die mit den Ausdrücken „unabhängig sein von" allen intentionalen Akten, von Bewußtsein u. s. w. gegeben wird. Es soll nun nichts weniger als bestritten werden, daß zu einem realen Gegenstande gehört, daß er unabhängig von allen wissenden Akten ist und besteht. Sehr wohl aber wird bestritten, daß das Wort Realsein gar nichts anderes bedeute als diese „Unabhängigkeit"; und sehr wohl wird auch bestritten, das Realsein folge aus der „Unabhängigkeit" des Seins, und nicht vielmehr umgekehrt das Unabhängigsein aus dem Realsein. Die Frage ist für unser Problem von großer Wichtigkeit, auch darum, weil Unabhängigkeit vom Wissen Realität nicht nur „an sich" zukommt, sondern weil auch schon die Art der Gegebenheit des Realseins diese Unabhängigkeit des Realen als Folge uns zum Erlebnis bringt. Wir kommen später darauf zurück.

Es tritt aber noch hinzu, daß das Wort „unabhängig" selbst äußerst vieldeutig ist.

Digitized by Google

Das Wort „unabhängig" kann in diesem Zusammenhange bedeuten etwa soviel wie: es sei objektiv gleichgültig für das reale Sein (sofern es auch Sosein ist), ob sein Sosein in die Wissensteilhabe eingehe oder nicht. In diesem Sinne behaupten auch wir, daß die Unabhängigkeit des Seins aus der Realität folge. Anders ist es bei N. Hartmann. Da bei ihm „Unabhängigkeit" des Seins die Realität des Gegenstandes erst konstituiert, bedeutet „unabhängig" für ihn nicht soviel wie diese „Gleichgültigkeit", sondern bedeutet: Teilhabe des Wissens am Sosein ausschließend. Auf eine scharfe logische Formel gebracht kann man darum sagen, daß wir die im „unabhängig" steckende Negation des „abhängig" als eine kontradiktorische ansehen, Hartmann aber als eine konträre. Die Nicht-Abhängigkeit vom Wissen ist aber keine „Unabhängigkeit". Bei N. Hartmann ist das Sosein des realen Gegenstandes nicht „gleichgültig", ob sein Sosein in die Wissensbeziehung eingeht oder nicht; sondern der reale Gegenstand hat gleichsam einen Speer in der Hand, mit dem er jede Erkenntnis seiner selbst abwehrt. Aber: geht etwa damit, daß der reale Gegenstand intentionaler Gegenstand werden kann, also ein „in mente Sein", auch die realitas des Gegenstandes, sein Dasein, mit in mente ein? Niemals! Die Realität ist für jeden möglichen erkennenden Geist transintelligibel; nur das Was des Daseins, nicht das Dasein des Was ist intelligibel; aus welchen Gründen, werden wir noch sehen.

7. Das Apriorismusproblem.

Scharf getrennt muß endlich das Realitätsproblem werden von dem Problem des Apriorismus. Es kehrt in der anschaulichen und in der rationalen Erkenntnis ebensosehr wieder, wie es auch andererseits in den Wertlehren (Axiologie, Ethik, Aesthetik) seine eigene Rolle spielt. Es ist nicht dieses Orts, auf das Problem selbst einzugehen.[1]) Auf keinen Fall führt der Apriorismus zum Idealismus; nur bei Kant sind beide Lehren miteinander verknüpft – eine Folge des Satzes, daß die apriorischen Elemente auf Denk- und Anschauungsformen zurückzuführen seien, auf „Funktionsgesetze des menschlichen Geistes", die erst im Prozeß des Erfahrens auch Form-

1) Vgl. meine Ausführungen darüber in meiner Abhandlung „Arbeit und Erkenntnis" und in meiner Ethik.

Digitized by Google

gesetze des Seins der Gegenstände der Erfahrung seien. Die falsche Gegebenheitslehre Kants, nur Empfindungen seien gegeben, ist dabei vorausgesetzt. Läßt man aber wie wir die Denk- und Anschauungsformen des menschlichen Geistes erst durch Funktionalisierung ursprünglich an einem Exemplar gewonnener Wesenseinsichten am Seienden selbst entspringen, so fällt ein solcher Zusammenhang fort. Auch die Annahme einer „Konstanz" der menschlichen Vernunftorganisation innerhalb der menschlichen Geistesgeschichte wird dann überflüssig. Es können ja immer neue am Sein selbst gewonnene Wesenseinsichten funktionalisiert werden.[1])

8. Die Realitätsprobleme.

Erst nach dieser eben gegebenen Sonderung der Fragen können die im eigentlichen Realitätsproblem selbst enthaltenen Fragen nun ihrerseits gesondert werden. Ich zerlege sie in folgende acht Unterfragen, die ich hier kurz anführe.

Erstens: was ist Realitätsgegebenheit; was wird erlebt, wenn irgend etwas als real erlebt wird? Das ist die Frage der Phänomenologie des Realitätserlebnisses. Zweitens: was sind es für Akte oder Verhaltungsweisen des Menschen, in denen das Realitätsmoment ursprünglich gegeben ist? Es gehören dann ferner eng zusammen zwei andere Fragen, – drittens: was für eine Art des Seins ist Realität selbst im objektiven Sinne, und viertens: wie wird Realität eines Gegenstandes, wenn sie wird, oder kann überhaupt vom Werden der Seinsart der Realität aus einer Sphäre nicht gegenständlichen und noch nicht „realen" Seins sinnvoll gesprochen werden? Fünftens: an welcher Stelle der Gegebenheitsordnung der Gegebenheit ist das Realsein einer Welt gegeben? Ist es zum Beispiel den sinnlichen Phänomenen, ist es den Gestalten und Beziehungen, ist es der Räumlichkeit und Zeitlichkeit und so weiter vor- oder nachgegeben? und analog: an welcher Stelle in der Fundierungsordnung der Akte und Verhaltungsweisen des Menschen steht der das Realitätsmoment gebende Akt? Ferner gehören zusammen in eine engere Einheit die folgenden drei Probleme. Sechstens: unter dem Bestande welcher Sachgründe und Sachbedingungen besteht das Realsein eines schon vorher gegebenen und scharf

1) Vgl. meine Abhandlung „Arbeit und Erkenntnis".

Digitized by Google

umgrenzten Soseins, wenn es besteht? Siebtens: welche Erkenntnisgründe gibt es, einem Sachverhalt, der nach seiner Sphärenzugehörigkeit, seiner kategorialen Seinsform, seinem Sosein schon bestimmt ist, objektive Realität zuzuweisen? Endlich achtens: was bedeutet Dasein und Realität im sogenannten Existential-Satze und wie muß man das Verhältnis des Daseinsurteils zu anderen Urteilsarten ansehen?

Der Existentialsatz enthält eine eigenartige Paradoxie, die bisher noch nie voll geklärt worden ist und die zu klären nach meiner Meinung nur unsere Lehre vom Sein der Realität in der Lage ist. Diese Paradoxie besteht darin, daß der Existentialsatz ohne jeden Zweifel ein synthetisches Urteil ist. Das Dasein folgt niemals aus dem Wesen, und das Daseinsprädikat ist niemals im Begriffe des Urteilssubjekts enthalten. Andererseits aber ist das Daseinsurteil in keinem Sinne wie alle anderen synthetischen Urteile, sowohl die apriori als die aposteriori, ein Erweiterungsurteil; dem Gegenstand wird keinerlei neues Merkmal weiter zugefügt, sondern der Inbegriff aller Merkmale, die ihm zukommen mögen, ist es, dem Dasein zugesprochen wird. Es wäre aber ein sehr falsches Vorgehen, das Realitätsproblem von diesen letzten drei Fragepunkten aus anzugreifen, wie es meist geschieht. Das Daseinsurteil ist nicht aufzuklären, wenn man nicht vorher weiß, worin das Realitätsmoment besteht, das dem Prädikat „Dasein" im Existentialsatz ja erst seine Erfüllung gibt. Ohne dies zu wissen, wird man auch das Problem des Existenzsatzes nie aufklären können. Die Realität selbst aber als Kategorie, sei es als Kategorie der „Gegebenheit", sei es als Urteilsform zu fassen, wie es zum Beispiel H. Rickert tut, ist ein ganz aussichtsloses Unternehmen. Realität auf „Gültigkeit" des Existentialsatzes respektive eines bejahenden Urteils zurückführen, läßt das Daseinsprädikat im Satz ganz unaufgeklärt (vgl. „Formalismus").

Ebensowenig dürfen aber auch alle jene Fragen, die sei es die Zuordnung eines bestimmten, schon definierten Soseins zur Realseinssphäre, sei es die Zuordnung eines als real vorgegebenen X zu einem bestimmten Sosein betreffen, verwechselt werden mit dem Problem des Realitätsmoments und der es gebenden Akte und andererseits mit dem Problem, was denn Realität selber für eine Seinsart sei und wie sie „wird". Diese Verwechslung ist zum Beispiel immer wieder begangen wor-

Digitized by Google

den von allen neukantischen Schulen (mit Ausnahme Riehls) und von allen jenen, die meinten, das Realsein als „Stehen eines Gegenstandes unter gewissen gesetzlichen Sachbedingungen" (zum Beispiel auch H. Lotze) bestimmen zu können. Die „gesetzlichen Bedingungen", die übrigens für jede der großen Wesenssphären des Daseins der Welt (tote Natur, Vitalsphäre, geschichtliche Gegenständlichkeit) an Strukturform sehr verschieden sind, spielen selbstverständlich ihre entscheidende Rolle überall da, wo es sich um jene Zuordnung von Realität und Sosein handelt; für die Frage nach der Natur des Realseins selbst spielen sie keinerlei Rolle. Alles, was sich erdenken, erschließen, aus Gesetzesbedingungen ableiten läßt, ist immer nur die Zuordnung eines bestimmten Soseins zur Realsphäre. Daß es aber Realität gibt und eine reale Welt überhaupt, ist aus solchen Gedankenzusammenhängen niemals erschließbar. Genau so, wie man faktische Bewegungen des Körpers bei meßbaren Abstandsänderungen wohl erschließen kann, wenn überhaupt das Urphänomen der Bewegung einmal gegeben ist, niemals aber das Bewegungsphänomen selbst erschließbar ist, ebenso kann man auch erschließen, es müsse „etwas" real sein oder es müsse ein als real gegebenes X „etwas" Bestimmtes sein, wenn etwas anderes als real gegeben ist; niemals aber ist das Sein einer realen Welt oder das Realitätsmoment selbst erschließbar. –

Die bisherige Theorie der Erkenntnis hat fast ausschließlich die Fragen sechs bis acht behandelt: nämlich, unter welchen Bedingungen Realität eines Gegenstandes besteht und unter welchen man sie einem Gegenstand zuschreiben darf. Nur so ist es begreiflich, daß man in den neukantischen Schulen ernstlich meinen konnte, das Wort Realsein bedeute nur soviel wie „in gesetzmäßigem Zusammenhang stehen mit faktischen und möglichen Wahrnehmungsinhalten" oder es bedeute nur das Auftreten von etwas in sogenannten gesetzmäßigen „Wahrnehmungsmöglichkeiten".

Von entscheidender Bedeutung für die Technik der Wesenserkenntnis, besonders sofern sie auf die Erfassung der in alle Wesenserkenntnis eingehenden Urphänomene (vgl. Teil IV) gerichtet ist – eine Technik, die E. Husserl „phänomenologische Reduktion" genannt hat –, sind nicht die letztgenannten Fragen, sondern diejenigen, die das Realitätsmoment selber und die Akte, die es geben, betreffen.

Digitized by Google

Denn soll das Realitätsmoment aufgehoben werden, damit echtes Wesen zu Tage trete, soll jene „Entwirklichung" der Welt vorgenommen werden, die auf alle Fälle Bedingung ihrer Verwesentlichung ist, so muß vor allem klar sein, was denn das Realitätsmoment selber ist, das wir durch die Reduktion abzustreifen haben, und worin dieses Moment gegeben ist. Handelt es sich doch darum, eben die Akte und Verhaltungsweisen zu suspendieren, die dieses Moment erst geben und das Realsein zugängig machen.

Husserl hat diese Frage niemals eingehend erwogen, sich vielmehr mit der vagen und überdies falschen Angabe begnügt, Realsein sei gleichbedeutend mit „eine Stelle in der Zeit haben". Und so hat er dieses Grundproblem der theoretischen Philosophie wohl sehr tiefsinnig und originell gestellt, aber keineswegs genügend geklärt und gar nicht beantwortet. Die „Ausschaltung" oder „Zurückhaltung" der in der natürlichen Weltanschauung stets impliziten Daseinssetzung genügt keineswegs. Nicht um die Zurückhaltung des Daseinsurteils kann es sich hier handeln, sondern um die Abstreifung des Realitätsmomentes selbst, das dem Prädikate des Daseinsurteils Erfüllung gibt, respektive um die Ausschaltung der Akte, die dieses Moment selber geben. Das bloße Daseinsurteil zurückzuhalten ist freilich kinderleicht, sehr schwer jedoch, das Realitätsmoment selbst durch Außerkraftsetzen der es gebenden (unwillkürlichen) Funktionen zu beseitigen. Es gehört eine ganz andere Technik dazu, dieses zweite zu vollziehen. Jene Erleichterung der Durchführung der Reduktion wird aber bei Husserl sehr teuer erkauft. Man sieht nämlich gar nicht mehr, was denn an dem „blühenden Apfelbaume" (ein Beispiel E. Husserls) nun anders werden soll durch die bloße Zurückhaltung des Daseinsurteils; man sieht garnicht, wie sich nur dadurch eine neue Gegenstandswelt eröffnen soll, die in der natürlichen Weltanschauung noch nicht mitenthalten war. Die Einklammerung der Daseinssetzung hat nichts zur Folge als ein schärferes Heraustreten des zufälligen Soseins des Gegenstandes, der dabei seine Raum- und Zeitstelle durchaus behält. Vom Wesen bleiben wir dabei völlig fern – und verwundert muß man sich fragen: wozu denn das Ganze?

Ganz anders aber steht es, wenn wir unter Voraussetzung einer Lehre vom Realitätsmoment und den es gebenden Akten unter Reduktion die wirkliche Inhi-

Digitized by Google

bierung dieses Moments und die wahrhafte Außerkraftsetzung (nicht nur ein logisches Absehen) der es gebenden Akte verstehen. Dann haben wir es nicht mehr mit einer bloßen Methode, das heißt einem Denkverfahren, zu tun, sondern mit einer Technе, das heißt einem Verfahren inneren Handelns, durch das gewisse Funktionen, deren Vollzug in der natürlichen Weltanschauung stets erfolgt, faktisch außer Kraft gesetzt werden; mit einem Handeln ferner, durch das ein Verschwinden des Realitätsmoments selber gesetzt wird, nicht nur des Urteils über es. Nun kann man allerdings immer noch fragen, ob denn das Verschwinden des Realitätsmoments mehr geeignet sei, uns zum Wesen hinzuführen, als jene Zurückhaltung des Daseinsurteils? Diese Frage wird durch den folgenden Nachweis beantwortet, daß mit dem Realitätsmoment (respektive den es gebenden Akten) eine wohlgeordnete Reihe von Gegenstandsbestimmtheiten der natürlichen Weltanschauung notwendig mitverschwindet, zu denen zum Beispiel das zufällige Sosein und seine raumzeitliche Stellung gehören. Über die Ordnung dieses Verschwindens später. Es wird aber zugleich deutlich werden, daß durch diese Abstellung der das Realitätsmoment gebenden Akte nicht nur etwas verschwindet, sondern auch etwas Neues in die Erscheinung tritt, etwas, was in der natürlichen Weltanschauung nicht enthalten war, etwas, was sich uns als ein Grundbestandteil des echten Wesens enthüllen wird. Die allzu einfache „logische" Methode Husserls genügt hier nicht.

Es kommt nun hinzu, daß Husserl diese seine Lehre von der „Reduktion" in eine logisch keineswegs geforderte Verbindung mit seinem „Idealismus des absoluten Bewußtseins" bringt. Die Reduktion ist aber zunächst von dem erkenntnistheoretischen Gegensatz „Idealismus und Realismus" völlig unabhängig. Das hat auch N. Hartmann treffend hervorgehoben. Residuum ist bei der Entwirklichung der Welt wohl die „ideale" Wesenswelt, nicht aber etwas, was gleichzeitig auch als nur „bewußtseinsimmanent" anzusprechen wäre. Die Behauptung E. Husserls, daß die „immanenten Wesen" den „transzendenten Wesen" vorhergingen und daß daher die Wesensgesetze des Bewußtseins „von etwas" auch Gesetze der Gegenstände des Bewußtseins werden müßten – eine Form, die bei Husserl der Gedanke Kants von der „kopernikanischen Wendung" annimmt –, ist jedenfalls eine Behauptung, die aus dem Verfahren der Reduktion in keinem Sinne folgt. Es ist ein von anders her kommender er-

Digitized by Google

kenntnistheoretischer „Standpunkt", der aus dem bekannten Satz folgt, den zuerst Descartes ausgesprochen hat – dem Satz von der ursprünglichen Bewußtseinsimmanenz alles Gegebenen. Er ist bereits zurückgewiesen. Wir aber werden außerdem zeigen, daß der Ursprung der Re-flexion oder das Sein des „Be-wußtseins" sogar wesensgesetzlich an das vorgängige ekstatische Haben und Erleiden des das Realitätsmoment gebenden Widerstandserlebnisses gebunden ist und daß die besondere Seinsform des Bewußtseins oder des reflexiven Seins einerseits mit dem Realitätserlebnis gleichzeitig, andererseits seine Folge, nicht aber sein fundierender Grund ist.

Teil III.

Das eigentliche Realitätsproblem.

Nach diesen kritischen Bemerkungen zu E. Husserls Realitätstheorie wenden wir uns nun den beiden ersten fundamentalen Fragen der Realitätslehre zu. Da ich in meiner Abhandlung „Erkenntnis und Arbeit" diese letzteren Probleme schon eingehend behandelt habe und mich nicht zu wiederholen wünsche, gebe ich das hier Gefundene zuerst in kurzen Sätzen an, um dann eine weitere Ausarbeitung des Gedankens zu geben: erstens für das Verhältnis des Realitätserlebnisses zum Raum- und Zeiterlebnis, zweitens zur Kausalität. Folgerungen für die Lehre von Wesen und Wesenserkentnis schließen sich an diese Punkte an (Teil IV).

Der Gedanke oder doch der Kerngedanke, es sei uns Realität überhaupt nicht in perzeptiven Akten gegeben, sondern in einem triebhaft voluntativen Verhalten zur Welt, in weiterem Sinne in einem dynamisch-praktischen Verhalten, ist uralt. Die ersten Spuren des Gedankens finden wir schon bei Duns Scotus. Berkeley führt für seinen Idealismus gegenüber dem toten Sein und für seine Bestreitung der „Existenz einer Materie" gleichfalls an, daß nur einem selbsttätigen Sein Realität zukommen könne, und sein Idealismus ist (unter anderem) nur eine Folge davon, daß er die Seelen für das einzige „selbsttätige Sein" hält Spuren des Gedankens finden sich – worauf schon W. Dilthey in seiner bekannten Abhandlung hingewiesen hat – ferner bei den Schotten, insbesondere Th. Reidt, ferner bei Jakobi. Die eindringlichste und schärfste Ausarbeitung, zu-

Digitized by Google

gleich diejenige, die mir unter allem, was bisher über die Frage geschrieben ist, der Wahrheit am nächsten zu kommen scheint, auch weit näher als Diltheys„ Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt" [1]), hat dem Gedanken der Franzose Maine de Biran gegeben.[2]) Sehr scharf und klar hat auch Bouterweck, ein Lehrer Schopenhauers, den Gedanken ausgedrückt und seine Lehre vom „höheren Bewußtsein" mit ihm verbunden. Schelling hat zwar die Realitätsprobleme, die wir unter eins und zwei skizzierten, nicht wesentlich geklärt, jedoch das ontologische Problem, was denn Realität selber sei und wie sie „werde", in seiner Schrift über „die Freiheit und das Böse" in einem Sinne beantwortet, der dem Sinn unserer These weitgehend nahekommt. Man kann jedoch zeigen, daß jene Lehre Schellings, das Realsein der Welt entspringe aus einer „Sucht" nach Realität, die selbst noch nicht real sei, in genauer Übereinstimmung steht mit der Widerstandstheorie der Realitätsgegebenheit. Schelling schon sagt: „Kein wirkliches Sein ist ohne ein wirkliches, wie immer näher motiviertes Wollen, daß irgend etwas ist; also das Real-Sein irgend eines Dinges erkenne ich nur daran, daß es sich behauptet, daß es anderes Sein von sich ausschließt, daß es jedem anderen, in es einzudringen oder es zu verdrängen suchenden Widerstand entgegensetzt. Widerstand liegt aber eigentlich nur im Wollen; nur der Wille ist das eigentlich Widerstehende, unbedingt Widerstandsfähige in der Welt, daher eigentlich das Unüberwindliche. Selbst Gott, darf man sagen, kann den Willen nicht anders als durch ihn selbst besiegen." „So wenig der bloße göttliche Wille das Notwendige der allgemeinen Dinge erklären kann, so unmöglich ist es, aus reiner bloßer Vernunft das Zufällige und die Wirklichkeit der Dinge zu erklären." Auch für Gottes reales Sein selbst gilt Schelling nicht der Satz des Th. von Aquin oder des Leibniz, daß es eine „Wahrheit an sich" sei, daß sein Dasein aus seinem Wesen folge; ebenso wenig der Satz von Leibniz: „Deus est Ens, ex cuius essentia sequitur existentia." „Aber aus dem Wesen, aus der Natur, aus dem Begriffe Gottes folgt in Ewigkeit nicht mehr als dieses, daß Gott, wenn er existiert, das a priori Existierende sein muß; anders kann er nicht existieren; aber

1) Vgl. Ges. Werke Bd. V, Teubner 1924.

2) Zwei eingehende kritische Darstellungen über seine Lehre sind als Dissertationen der Universität Köln in Vorbereitung.

Digitized by Google

daß er existiert, folgt daraus nicht". Es ist wahrscheinlich, daß auch Schopenhauer von dieser Abhandlung Schellings aus einige seiner Hauptpositionen gewonnen hat. Bei Schopenhauer finden wir die ontologische These, alles Dasein der Welt sei Folge einer drängenden Sucht, mit dem schon bei Bouterweck vorwiegenden Gedanken, Realsein sei nur im Widerstande gegeben, vereinigt. Ausdrücklich spricht er mehrfach den Gedanken aus, daß es für ein rein intellektuelles Subjekt einen Unterschied zwischen real und irreal nicht gebe. Von seinen übrigen erkenntnistheoretischen Positionen, die nach unserer Ansicht in Bezug auf alle oben aufgeführten Probleme die schwersten Irrtümer enthalten, ist dieser Satz unabhängig. Auch bei I. G. Fichte finden wir den Gedanken, daß Realität als Gegebenheit im Widerstandserlebnis sich kund tue, mehrfach ausgedrückt.

Der Gedanke hatte also bereits eine große reiche Geschichte hinter sich, als in neuester Zeit W. Dilthey ihn aufgriff und ihn der gegenwärtigen Philosophie zur Diskussion stellte. An Diltheys Abhandlung haben sich dann weitere Versuche angeschlossen, ihn noch tiefer zu fundieren. So zum Beispiel die eingehenden Ausführungen Frischeisen-Köhlers in seinem Buche „Erkenntnis und Wirklichkeit", ferner in einem Vortrag, der in den Schriften der Kantgesellschaft erschienen ist, in dem er sich scharf gegen den Satz wendet, das Wort Realität bedeute „in gesetzmäßigen Beziehungen stehen". Sodann versuchte Erich Jaensch im Anhang zu seinem Buche über das Aubert-Foerstersche Gesetz den Gedanken Diltheys durch einige phänomenologische Einzelanalysen zu bestätigen. Wichtiges Material zur Lösung der Gegebenheitsfrage gibt neuerdings auch D. Katz in seinem Buch „Aufbau der Tastwelt" (1925), ohne freilich nach meiner Meinung den springenden Punkt der Sache zu erblicken. Ich gehe von Diltheys Abhandlung aus, wie ich es schon in meiner Abhandlung „Arbeit und Erkenntnis" getan habe, und stelle zunächst das hier Gegebene fest.

Dilthey ist sich zunächst nicht klar darüber, daß der erlebte Widerstand überhaupt keine periphere sinnliche Erfahrung ist, sondern eine echte zentrale Erfahrung unseres Drängens und Strebens selbst. Diese Erfahrung – die Widerstandserfahrung – ist also von allen sie etwa begleitenden Empfindungen, zum Beispiel allen Tast- und Gelenkempfindungen, auf schärfste zu trennen. Zu der Tatsache, daß,

Digitized by Google

wenn wir einen Stock gegen die Wand stemmen, der Widerstand am Stockende, die Tastempfindung aber an der Hand erlebt wird, bemerkt er: „Die Annahme ist unbefriedigend, daß diese Objektivierung durch die Empfindungen, Tast- und Gelenkempfindungen, inbesondere durch die oben zuerst als Bestandteil der Widerstandserfahrung herausgehobenen Druckempfindungen, die an den Fingerspitzen lokalisiert sind, bewirkt werde. Dies würde nur eine tote örtliche Empfindung, nichts von der Erfahrung der lebendigen Kraft im Widerstande zur Folge haben." Die Bemerkung ist sehr treffend. Wenn Dilthey trotzdem in seiner Abhandlung häufig von „Widerstandsempfindung" spricht, so ist das freilich eine Inkonsequenz. Tatsächlich ist das zentrale Widerstandserlebnis an Sinnesempfindungen überhaupt nicht gebunden, wie uns gleich das psychische Widerstandserlebnis zeigen wird. Bei Hemmung der triebhaften Aufmerksamkeit, speziell ihrer dynamischen Seite, kann das Hemmungs- und Widerstandserlebnis ebensowohl auftreten in Begleitung von optischen als von akustischen und sonstigen sinnlichen Perzeptionen, und es kann, wie wir zeigen werden, auch an Erinnerungs- und Denkgegenständen (zum Beispiel „der nur dem Gedanken gegebene Staat widersteht meinem Willen") gegeben sein. Widerstand ist also ein zentrales Erlebnis der Stufe meines „Selbst", die vorläufig als „triebhaftes Lebenszentrum" bestimmt sei.

Die Erkenntnis Diltheys ist nun aber noch mit einer ganzen Reihe von Irrtümern verbunden; und diese Irrtümer sind es, die seine Lehre und deren Wahrheitskern einer ganzen Anzahl von Kritikern (Rickert, Rehmke, O. Külpe, Heidegger u. a.) gegenüber bloßstellten. Ich habe sie in meiner Abhandlung eingehend aufgeführt und führe sie hier als Ergebnis dieser Untersuchung nur kurz an.

Nach Dilthey wäre erstens jedes Widerstandserlebnis, das doch von Empfindungen überhaupt als Erlebniseinheit schon prinzipiell unabhängig ist, in seiner ersten Gegebenheit doch durch Empfindungen „vermittelt". „Der primäre, darum konstitutive Vorgang ist nämlich: ein Bewegungsimpuls mit einer bestimmten Intention dauert fort, ja er wird verstärkt, und anstatt der intendierten äußeren Bewegung treten Druckempfindungen auf. Dies Zwischenglied zwischen dem Bewußtsein des Impulses und dem der Hemmung der Intention, das in dem Aggregat der Druckempfindungen liegt, ist jedesmal da. Wir kommen also zum Bewußtsein der Außenwelt nur durch

Digitized by Google

Vermittlungen". „Man kann sich die Begründung des Glaubens an die Außenwelt nicht durch irgend eine Art von Uebertreibung erleichtern, etwa durch die Annahme einer unmittelbaren Willenserfahrung des Widerstandes oder überhaupt durch die psychologische Fiktion von unmittelbarem Gegebensein irgend einer Art" (S. 113). Ja Dilthey nennt ein Druckempfindungsaggregat geradezu die „Vorbedingung" der Widerstandserfahrung.

In diesen Sätzen steckt nun aber gerade ein grundsätzlicher Irrtum über das Verhältnis von Trieb und Perzeption einerseits, Widerstandserfahrung und Auftauchen des bildhaften Inhalts der anschaulichen Attribute dieses widerstehenden „Realen" andererseits. Eben diese „unmittelbare" Widerstandserfahrung, die Dilthey ausdrücklich leugnet, besteht. Das Schwere- und Zugerlebnis bei der Hebung eines materiellen Körpers ist nicht eine zeitliche Folge der Spannungsempfindungen, die durch die Kraftentfaltung der durch die Bewegungswiderstände zur Tätigkeit erregten Muskeln und Sehnen erst hervorgerufen werden. Die tatsächlichen Schwereerlebnisse verändern sich nicht einfach proportional den Reizen und deren Empfindungen, sondern sind, wie Julius Pikler gezeigt hat, außer von den Reizen auch abhängig von der Anstrengung und dem Krafteinsatz des Empfindenden. „Anstrengung" und Anstrengungserlebnis ist aber etwas ganz anderes als die Spannungsempfindungen der Muskeln und Sehnen. Es ist der zentral erlebte Widerstand des Gewichtes selbst gegen den Einsatz des das Zustandekommen der Empfindungen bedingenden und ermöglichenden Triebimpulses. Die Empfindungsstärke ist, wie sich Pikler ausdrückt, immer auch der Ausdruck der Größe einer Trieberfüllung. „Denselben Gewichtswiderstand empfindet beim Heben ein Schwächling schwerer als ein Starker, ein Kind schwerer als ein Erwachsener; und umgekehrt, um dieselbe Schwere zu empfinden, bedürfen diese eines größeren Reizes als jene." Diltheys Berufung auf die Theorie der „unbewußten Schlüsse" von Helmholtz hat heute ihre Bedeutung verloren nach ihrer strengen Widerlegung durch E. Hering, Jaensch u. a. Diese Lehre setzt eine strenge Proportionalität von Reiz und Empfindung voraus und ist heute auf jedem Teilgebiet, da sie Helmholtz anwandte, definitiv widerlegt. Die „mittelbaren Denkakte", die Dilthey annehmen zu müssen glaubt, setzen faktisch immer erst da ein, wo ein schon als real erfaßtes X in sei-

Digitized by Google

nem Sosein durch Empfindungsinhalte genauer bestimmt werden soll. Alles Empfinden und Wahrnehmen aber setzt ein triebhaftes Verlangen nach der Funktion des „Sichöffnens" zur Außenwelt immer schon voraus, zum mindesten den „Wachtrieb".

Aber ganz abgesehen von diesen speziellen Fragen der Sinnesphysiologie ist das Realitätsproblem überhaupt nicht nur verbunden mit sinnlich wahrnehmbaren Tatsachen. Es tritt ebenso auf innerhalb der Sphäre des Gewesenseins, das uns niemals durch Wahrnehmung gegeben sein kann; es tritt nicht minder auf bei der Unterscheidung dessen, was psychisch real und was nur Bewußtseinsphänomen „von" Psychischem ist. Die Realität eines Gewesenen ist mir primär nicht gegeben durch sogenannte Erinnerungsbilder, sondern durch einen Widerstand und einen Druck auf mein Gegenwartserlebnis, durch einen Druck durch „etwas", das durch meine Willensmacht „nicht mehr abänderlich" ist. Auch das gewesene Wirkliche meldet sich primär nicht als „Gegenstand", sondern als Widerstand auf mein auf die Zukunft ausgerichtetes Leben; und erst da, wo dieses Leben gehemmt ist, tritt jener Rückblick ein, der aller „Erinnerung" Voraussetzung ist. Es sind stets Versuche, etwas „Gewesenes" praktisch zu verwerten – sei es anzukämpfen gegen es, zum Beispiel in der Form der „Reue", sei es eine Richtung der Gewesenheit fortzuführen und in die Gegenwart hineinzuleiten –, was einem Gewesenen den primären Wirklichkeitscharakter gibt. Die Frage „was soll ich anfangen mit meiner Gewesenheit und Vergangenheit", wird in Form von versuchendem Tun und Tätigkeit eher gestellt als die Frage – oder stellt „sich als" Frage –, „wie war die Vergangenheit an sich beschaffen"? Das Realsein der ganzen Sphäre des Gewesenen ist aber allem Einzelnen in ihr, was mir Erinnerung von ihr geben mag, vorgegeben. Sie äußert sich primär in einem Druckerlebnis dynamischer Art, das, wie man zeigen kann, im Fortschritt des Alterns wächst und uns die auffällige Verminderung des spontanen Freiheitsgefühls und des Tunkönnens (und seines Spielraumes) im Altern verständlich macht. Auch die Erinnerungsrichtungen sind primär durch die feinen Veränderungen jener Druckerlebnisse und ferner durch begleitende Wertcharaktere der in der Erinnerungssphäre liegenden, dem Erinnern zugängigen Inhalte unbegrenzt. Die Druckerlebnisse treten auf dem Hintergrund des Gesamt-

Digitized by Google

druckes des Gewesenen in intensiv veränderlicher Weise hervor und sind für das, was an Bildgehalt in die Erinnerung eingeht, primär bestimmend – „primär" im Verhältnis zu allen anderen Determinanten, die unser Erinnerungsleben bestimmen. Sie gehören bereits der Mneme das Gedächtnisses an, nicht erst der spezifisch menschlichen Anamnesis.

Auch in der psychischen Sphäre ist der Widerstand, den ein Erlebnis unserm bewußt willkürlichen Tun und Aufmerken bereitet, der Grundcharakter der Realität. Mit vollem Rechte scheiden wir auch hier „wirkliche" Freundschaft von „eingebildeter", „echte" Gefühle von „unechten", das „ich will wirklich" vom bloßen (Wollen vortäuschenden) „Wünschen", von Wünschen also, das sich als Wille ausgibt; ferner die wahren und wirklichen Motive unseres Tuns von den eingebildeten Motiven, die um ihres moralischen Wertvorzuges wir zu haben bloß wähnen. Wirklichkeit wie Echtheit bewähren sich eben erst im Standhalten gegen Versuche, die, vom bewußten Wollen und der willkürlichen Aufmerksamkeit ausgehend, das Erlebnis auszuschalten oder es umzuändern versuchen. Tritt ferner die Wirksamkeit eines Erlebnisses in dem verstehbaren Sinnzusammenhang seines Soseins mit dem Sosein eines anderen Verhaltens oder Erlebnisses nicht ein, handelt ein Mensch zum Beispiel nicht auch freundlich gegen einen, den er zu lieben behauptet, so werden wir im gemeinen Leben zunächst die „Wirklichkeit" und „Echtheit" dieses Gefühls bestreiten. Es ist durchaus festzuhalten daran, daß es neben den realen Gefühlen, die sich nur mit Phantasiebildern verbinden, auch Gefühlsphantasien gibt, neben den realen Wollungen auch Scheinwollungen, die man wirklich gar nicht will, neben den wirklichen Motiven auch Scheinmotive. Auch hier ist überall das phänomenale Erlebnis der psychischen Realität der Widerstand; objektive Realität des Psychischen aber die Wirksamkeit im psychischen Zusammenhang. Und mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß das stärkst Wirksamste im allgemeinen gerade das Bewußtseinsfernste ist. Primär handelt es sich eben nicht darum, uns selbst zu erkennen oder gar uns selbst zu beobachten, sondern um das, was die Sprache als „mit sich fertigwerden" bezeichnet. Alle Bewußtmachung, alle Selbst-Wahrnehmung, -Beobachtung ist zunächst nur ein Mittel und Weg, um jenes Wichtigere zu tun.

Als zweiten Grundirrtum in der Abhandlung von W. Dilthey nenne ich die Ver-

Digitized by Google

mischung seiner Realitätstheorie mit dem falschen Satze von der „Bewußtseinsimmanenz" alles überhaupt Gegebenen. Dilthey bemerkt nicht, daß das Realitätserlebnis zunächst ein ekstatisches ist, nicht ein ekstatisches „Wissen von", sondern ekstatisches „Haben von" Realität. Bei Dilthey sieht man daher nicht, wie denn die Widerstandserfahrung aus dem Sein des Bewußtseinsimmanenten herausführen soll. In Wirklichkeit aber ist das Verhältnis von Widerstandserfahrung und Sein des „Bewußtseinsimmanenten" ein umgekehrtes. Nicht ein Triebbewußtsein führt zum erlebten Widerstande, oder ein Hemmungsbewußtsein des gehemmten Triebimpulses, sondern der primär ekstatisch erlebte Widerstand ist es, der den actus der Re-flexio erst herbeiführt, durch den der Triebimpuls erst bewußtseinsfähig wird. Das Bewußtwerden (und der mit ihm verknüpfte Ich-Bezug) ist in allen den mannigfaltigen Stufen und Graden, in denen es erfolgt, immer erst die Folge unseres Erleidens des Widerstandes der Welt. Realsein ist uns also immer schon mitgegeben, wenn irgend etwas Bewußtseinsimmanentes vorhanden ist. Realitätserlebnis und Werden vom Sein des Bewußtseinsimmanenten ist also mindestens von gleicher Ursprünglichkeit.

Mit diesem Irrtum verknüpft sich bei Dilthey ein dritter. Er besteht darin, daß Dilthey den Widerstand eine Willenserfahrung nennt und dabei offenbar nicht so sehr an das spontane unwillkürliche Leben unserer Triebimpulse, als an den bewußten zentralen „Willen" denkt. Da das Realitätserlebnis auf das Sein des Bewußtseinsimmanenten nicht fundiert ist, kann dieser Satz allein schon nicht gelten. Realitätsmoment ist vielmehr der Widerstand gegen unser stets regsames, spontanes, aber dabei gänzlich unwillkürliches Triebleben, nicht also Widerstand gegen unser bewußtes Wollen, das vielmehr stets eine fertige, schon irgendwie soseinsbestimmte Realität vorfindet. Auch darum kann Wollen, wenn man (richtig) darunter nur Setzung und Wertbejahung respektive Wertverneinung von Projekten versteht, nicht derjenige Akt sein, in dem Widerstand erlebt wird, weil Wollen und Nicht-Wollen (in diesem Sinne) Akte ohne jegliche Intensitätsabstufung sind. Erst wenn das Projektwollen in das Tunwollen fortschreitet, zu Bewegungsintention und Bewegungsimpuls, kann Widerstand gegeben sein; aber in diesem Falle ist das Wollen (im eben genannten Sinne) auch bereits zur Einheit verschmolzen

Digitized by Google

mit einem Triebimpuls – dem Triebimpulse, den es enthemmt. Und auch darum kann es nicht jenes „geistige" Wollen sein, das den Widerstand erfährt, da, wie wir an anderer Stelle zeigten, dieses Wollen immer nur negativer Art ist – sofern wir es auf die Tunssphäre – beziehen, das heißt immer nur vorhandene Triebimpulse hemmt oder sie enthemmt, d. h. gegebene Hemmungen beseitigt.[1])

Endlich hat Dilthey die Frage nach dem Realitätserlebnis in eine viel zu einseitige Verbindung gebracht mit dem sogenannten Problem von der „Realität der Außenwelt". Das Realitätsproblem tritt eben in allen möglichen Sphären auf, nicht nur in der Außenweltssphäre. Wir zeigten das bereits vom psychischen Sein und vom Gewesen-Sein. Andererseits hat „Sein in der Sphäre der Außenwelt" noch keinerlei Anspruch auf Realität. Der Raum, der die Außenwelt sogar konstituiert, hat sicher keine Realität, da er nicht wirken kann; Schatten, Spiegelbilder, virtuelle Bilder, der Regenbogen, eine Fata Morgana, Flächenfarben usw. sind zwar durchaus Beispiele von „Gegenständen der Außenwelt", aber keineswegs darum bereits real. Andererseits gibt es, was Dilthey irrtümlich leugnet, auch in der Innenweltssphäre den Unterschied von real und irreal. Das Problem der Sphären ist eben – wie gezeigt – ein ganz selbstständiges und vom Realitätsproblem unabhängiges. Die Fundierungsgesetze zwischen diesen Sphären, wie ich sie in meiner Abhandlung eingehend aufgewiesen habe, sind dabei sicher andere als die, die Dilthey in seiner Abhandlung annimmt. Die Du- und Gemeinschaftssphäre möglicher Erlebnisse ist sicher der Eigensphäre – abgesehen also von der Mannigfaltigkeitsform überhaupt des „Ich", die in beiden dieselbe ist –, ferner die Außenweltssphäre der Innenweltsphäre (vergleiche auch Kants „Widerlegung des Idealismus") sicher vorgegeben. –

Ohne auf diese Fragen hier näher einzugehen, möchte ich an dieser Stelle eine in meiner Abhandlung noch nicht genauer gestellte Frage untersuchen, die Frage, wie das Realitätserlebnis zur Raum- und Zeitgegebenheit steht. Auch hier kann gefragt werden, ob und in welchem Sinne die Raum- und Zeitmannigfaltigkeit der Realität vor- oder nach gegeben ist. Erst dadurch kann auch genauerer Aufschluß

1) Auch die Stetigkeit des Realitätserlebnisses ist nur als Widerstand gegen das Triebleben verständlich, nicht als Widerstand gegen das zentrale Wollen der Person. Nur das Triebleben ist stetig; Wollen ist ein Seltenheitsakt.

Digitized by Google

gewonnen werden darüber, welches Recht Argumenten wie jenen Rehmkes und Heideggers zukommt: „Wie könnte der Wollende wohl, ohne Außenwelt vorauszusetzen, Widerstand erfahren" (Rehmke); oder „strebensmäßiges Entdecken von Widerständigem ist ontologisch nur möglich auf dem Grunde der Erschlossenheit von Welt" (Heidegger „Sein und Zeit" S. 210 ff.).

I. Realität im Verhältnis zu Raum und Zeit.

Es handelt sich darum, verständlich zu machen, welches Verhältnis der Fundierung zwischen dem „Realsein von etwas" und der Räumlichkeit und der Zeitlichkeit besteht.

„Räumlichkeit" heißt noch nicht „Raum". Jeder Raum hat eine bestimmte Form, z. B. Dreidimensionalität, Ebenheit oder Nicht-Ebenheit usw. Räumlichkeit dagegen ist das, was jeden irgendwie geformten Raum zu einem Raume macht. Als „Räumlichkeit" verstehen wir nur die Tatsache, daß es ein gleichzeitiges Auseinander-Sein überhaupt gibt, und unter „Auseinandersein" (das als solches auch der Zeitlichkeit zukommt) verstehen wir nur dies, daß Soseins-Identisches nicht notwendig zusammenfällt in Eines, sofern es überhaupt noch eine Vielheit von Gegebenheiten darstellen kann. Räumlichkeit wie Raum wiederum sind scharf zu scheiden von Ausdehnung. Es ist neuerdings wahrscheinlich gemacht, daß uns stetige Ausdehnung unmittelbar nur das Sehen gibt und daß die in den Tastinhalten uns phänomenal mitgegebene Ausdehnung erst genetisch aus dem optischen Datum in das Tastdatum hineingelangt, und zwar stets und ausschließlich durch die Vermittlung der kinästhetischen Empfindungen. Daraus aber (mit Wittmann) den Schluß zu ziehen, daß auch Räumlichkeit ein nur optisches Datum sei, ist vollständig irrtümlich. Ausdehnung ist entweder eine Eigenschaft der schon objektivierten „Körper" und, ihrer Oberflächen oder eine Modifikation der Empfindungsinhalte selbst. Dagegen ist der „Raum" auf alle Fälle, wie schon Kant bemerkt, ein einheitlicher Gegenstand und eine von Dingen und Empfindungen unabhängige Ordnungsform. Er hat gänzlich andere Eigenschaften als die, welche der Ausdehnung zukommen. Ja es läßt sich sogar eine Raumgegebenheit ohne alle Ausdehnung denken und aufweisen, eine räumliche Ordnung unausgedehnter Punkte; und es läßt sich andererseits

Digitized by Google

eine Welt ausgedehnter Dinge denken, in der es trotz aller Ausdehnung keinerlei „Raum" gibt. Denken wir ein Wesen, dessen Sinne je alles Vorhandene umfassten (ohne alle Schwellen) und dem alle Selbstbeweglichkeit fehlte, so gäbe es in seiner Welt wohl eine Mannigfaltigkeit aneinanderstoßender Sachen, eine Welt, in der jede Sache durch das Sein einer anderen begrenzt wird und eine jede Ausdehnung des Seins besitzt; darum aber hätte ein solches Wesen noch keinen Raum.

Der Satz Kants, daß die Räumlichkeit – freilich geht Kant viel zu weit, indem er von Räumlichkeit den Raum einer bestimmten Form nicht scheidet – allen sinnlichen Inhalten vorgegeben ist, bleibt also völlig zurecht bestehen. Die viel verbreitete Meinung, daß das Kernerlebnis der Räumlichkeit selbst erst zustandekomme durch eine nachträgliche Zuordnung eines sogenannten optischen Raums, eines Tastraumes, eines kinaesthetischen Raumes, eines akustischen und vibratorischen Raumes, ist, wie jüngst auch J. v. Kries zeigte, eine völlig unhaltbare. Es fehlt ja vollständig das identische gemeinsame Etwas, in dem die „Zuordnung" stattfinden soll. Es widerspricht dem ferner die Tatsache, daß zum Beispiel jeder in einem optischen Inhalt gegebene Gegenstand, ehe besondere Erwartungen enttäuscht werden, auch als greifbar behandelt wird. Die sogenannten „Sinnesräume" sind überhaupt keine erlebten Phänomene, sondern künstliche Produkte des Laboratoriums. Kein einziger dieser modal geschiedenen Sinnesräume gibt auch die Eigenschaften, die dem Raume der natürlichen Weltanschauung sicher zukommen. Der optische Raum ist zum Beispiel nicht eben, sondern hat den Charakter eines Riemannschen Raumes, wie die zusammenlaufenden Schienen zeigen, an denen wir entlang sehen. Die nicht-optischen Räume entfalten das Kernerlebnis des gleichzeitigen Auseinanderseins zwar nicht minder als die optischen, aber sie entfalten es auf historische Art – was indessen keineswegs besagt, daß das in ihnen Gegebene (an Mannigfaltigkeit) selbst nicht als gleichzeitig gegeben sei; wohl aber besagt es, daß dieses gleichzeitige Auseinandersein phänomenal nicht in einem, sondern in einer Mehrheit von Erlebnissen sich entfaltet, die ihrerseits zeitlich geordnet sind. Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, in welchen Einzelheiten jeder der sogenannten „Sinnesräume" von der Raumgegebenheit der natürlichen Weltanschauung abweicht. Kein einziger dieser Sinnesräume und ebensowenig ihre Summe deckt

Digitized by Google

die Eigenschaften des Raumes der natürlichen Weltanschauung. Und wie sich aus Sinnesräumen, die zuvor tatsächlich geschieden gedacht werden, niemals die Einheit des Raumes ohne fundierendes Kernerlebnis verständlich machen läßt, so auch niemals die Kontinuität, niemals die Homogenität (das heißt die Verschiebbarkeit von Figuren ohne Veränderung), niemals die Dreidimensionalität, niemals die Unbegrenztheit, niemals der Reihencharakter räumlicher Elemente. Die Räumlichkeit geht aber den Sinnesräumen auch aus einem anderen Grunde vorher: das Kernerlebnis des Raumes ist ebenso ursprünglich bereits in den Gebilden spontaner Triebphantasie enthalten als in den uns durch die Sinne zugänglichen Mannigfaltigkeiten. E. Jaensch hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die weitgehende Deckung, die zwischen dem Phantasie- und Vorstellungsraum und andererseits dem Wahrnehmungsraum besteht, nicht daher rühre, daß jene vom Wahrnehmungsraum, wie er sich im Reifealter an Empfindungsdaten darstellt, die einigermaßen sich der Reizproportionalität annähern, abstammten, sondern daher, daß wenigstens in der optischen Sphäre Vorstellungen und Wahrnehmungen erst sekundär aus der Vorstufe der „eidetischen Anschauungsbilder" auseinandertreten. Die Anwendbarkeit der Sätze der Geometrie, die am Material des Phantasieraumes gewonnen sind, auf die Gegenstände der Erfahrung wird auch auf diese Art verständlicher.[1]) Auch Kant spricht von einer „reinen Einbildungskraft", die in alle unsere Wahrnehmungen eingehe und an deren Existenz bisher „noch kein Psychologe" gedacht habe. Ist die Räumlichkeit den Sinnesdaten aber vorgegeben, so entsteht erst recht die Frage, worin das Kernerlebnis der Räumlichkeit primär besteht. Kant meinte, daß dieses Kernerlebnis in einer „reinen Anschauung" bestünde. Wäre es so, wie er meint, und würde die Räumlichkeit einem bestimmten Raume (und zwar dem euklidischen) gleichgesetzt, so wäre es unverständlich, wieso nicht alle Gegebenheiten der verschiedenen Sinnesräume eben diese bestimmte Räumlichkeit und die in ihnen möglichen Gebilde und Gestalten ergeben. Es wäre, wie schon Herbart treffend bemerkt, zum Beispiel unverständlich, warum drei Töne kein Dreieck bilden.

---

1) Vergl. meine Ausführungen über „Phantasie" in „Arbeit und Erkenntnis".

Digitized by Google

Der Fehler Kants scheint mir nun darin zu liegen, daß er das Kernerlebnis der Räumlichkeit überhaupt als ein perzeptives Gebilde (als Anschauung) fassen will. Das Kernerlebnis ist ursprünglich nur die erlebte Möglichkeit oder besser gesagt das Könnenserlebnis eines Lebewesens, gewisse Bewegungen spontan hervorzubringen. Räumlichkeit wird erspielt, ehe sie vorgestellt und gedacht wird. Wir denken hier nicht etwa an die sogenannten kinaesthetischen Empfindungen, die sich durch die Verschiebungen unserer Leibteile und Organe ergeben; das Kernerlebnis der Räumlichkeit liegt ihnen nicht anders zu Grunde wie allen anderen Empfindungen. Nur die Tatsache, daß diese Empfindungen am unmittelbarsten den vollzogenen Selbstbewegungen folgen, macht es verständlich, daß sie in der Zuordnung von visuellen und Tastdaten stets die Vermittlung übernehmen müssen. Ein raumhaft geordnetes Ganzheitsschema unseres „Leibes" geht auch den kinaesthetischen sowie den übrigen Organempfindungen vorher und die letzteren variieren abhängig von der Ganzheitsänderung dieses Schemas. Keineswegs stellt dieses Schema etwa eine bloße Addition dieser Empfindungen dar.[1]) Gegen die Meinung, daß die kinaesthetischen Empfindungen selbst den Urraum geben, spricht ferner, daß die Scheidung von Leibraum und Umweltraum gegenüber dem Räumlichsein überhaupt eine sekundäre ist und daß bei Zustandekommen dieser Scheidung in der kindlichen Entwicklung eine zweifelhafte Gegebenheit primär der Umwelt, und nicht dem eigenen Leibe und seiner Sphäre, zugerechnet wird. Das Kind behandelt zum Beispiel seine Füße zuerst wie Umweltgegenstände und merkt erst allmählich, daß sie in die Grenzen seines Leibschemas fallen.

Die „Bewegung", von der hier die Rede ist, wenn behauptet wird, daß das Urerlebnis der Räumlichkeit die erlebte Macht zu spontanen Bewegungen ist, kann generell dahin charakterisiert werden, daß sie mindestens eine Vitalbewegung überhaupt sein muß. Dieser Begriff ist aber kein empirischer Begriff; vielmehr macht die Erschauung solcher Bewegungsart erst möglich, ein Lebewesen von einem toten Ding zu scheiden. Selbstbewegung konstituiert ihrerseits erst „das Lebewesen". Wir bestimmen aber eine lebendige Bewegung als eine solche, bei der die in alle Bewe-

1) Vgl. hierzu P. Schilder „Das Körperschema", Springer, Berlin.

Digitized by Google

gung mit eingehende Ortsveränderung eines identischen Etwas sich im ganzen Bewegungserlebnis selbst als fundiert auf die gleichfalls in alle Bewegung eingehende „Tendenz" erweist. Auch in den toten Bewegungen steckt Ortsveränderung Eines und Desselben und Tendenz immer zugleich. Die Tendenz erscheint aber hier umgekehrt auf eine schon gegebene oder doch beginnende Ortsveränderung fundiert. Sie wird gleichsam immer erst vom terminus ad quem der Bewegung in die Erscheinung hineingeblasen, während bei der Vitalbewegung die Tendenz schon am terminus a quo auftritt und die Ortsveränderung sich als „fundierte Folge" der Tendenz (und ihres Wechsels) darstellt. Das ist der letzte Grund dafür, daß wir in den anorganischen Wissenschaften soviel elementare „Kräfte" annehmen dürfen, als es elementare, nicht weiter herleitbare Gesetze gibt, und unsere Kraftannahmen immer auf Feststellungen von Gesetzen fundiert bleiben. Räumlichkeit ist, nach ihrer subjektiven Seite hin gesehen, also zunächst weiter nichts als die erlebte Macht, Bewegungen vom Wesen der Vitalbewegung vollziehen zu können. Nicht also ist es unsere Ansicht, daß uns die schon vollzogene Bewegung das Kernerlebnis der Räumlichkeit gibt und ebensowenig die gerade sich vollziehende aktuale Bewegung, sondern vielmehr das Erlebnis der spontanen Selbstbewegungsmacht; gerade sofern diese Macht nicht aktuiert ist, sondern sofern sie in „potentia" bleibt, gibt sie das ursprünglichste Datum der Räumlichkeit.

Wir können uns keinerlei Raumgegebenheit vorstellen, in der nicht das eigentümliche Phänomen der „Leere" aufträte, das Phänomen jenes anschaulichen μὴ ὄν, jenes von der sachlichen Gegebenheit selbst herkommenden „Ermangelns", das auf alle Fälle prälogisch ist und das mit der Funktion des negativen Urteils sicher nichts zu tun hat. Dieses Phänomen der Leere verdient das höchste Interesse. Es entspringt, wie mir scheint, in letzter Linie aus dem Erlebnis der Unbefriedigung und Unerfülltheit eines Triebhungers nach spontaner Bewegung. Da aber dieser Triebhunger in letzter Linie alle Perzeptionen und ihr mögliches Werden, also ebensosehr die möglichen Wahrnehmungen als die Vorstellungen und die spontanen (von der Wahrnehmung unabhängigen) Phantasiebilder bedingt, so muß auch dieses Leerphänomen, das mit der Selbstbewegungsmacht verbunden ist (sofern sie selbst mit dem ungestillten Triebhunger verknüpft ist), gleichsam als der stabile

Digitized by Google

Hintergrund allen wechselnden Perzeptionen, also auch den materialen Phantasiebildern vorgegeben sein. Die „Leere" des Herzens ist merkwürdigerweise das Urdatum für alle Begriffe von Leere (leere Zeit, leerer Raum). Das, woraus alle Leere quillt, das ist ganz ernstlich die Leere unseres Herzens. Der Leergang, der gleichsam stehende Leergang der nach allen Richtungen auslangenden Triebe, und der mit diesem Leergang verknüpfte Hintergrund der Perzeptionen ist stetig vorhanden. Und nur der in seinen Impulsen nach Kraft und Richtung wechselnde Bewegungsdrang des Menschen als Lebewesen ist es, der das seltsame Wunder, das unerhörte Fiktum der natürlichen Weltanschauung des Menschen hervorbringt, daß ihm eine bestimmte Art des Nichtseins (von μὴ ὄν) allem positiv Seinsbestimmten gleichwie ein fundierendes Sein vorherzugehen scheint: der leere Raum. In der natürlichen Weltanschauung erscheint der Raum als eine unbegrenzte, allen Dingen und Bewegungen wahrhaft vorhergehende, ruhende und in ihrem Sein von allen Dingen und Bewegungen unabhängige, also substantiale Leere. Und diese „Form" scheint als Sein zu bleiben, wenn man auch alle Dinge und ihre Bestimmtheiten beliebig veränderte, ja sie völlig aufgehoben dächte; und auch zu bleiben, wenn man ganz andere Gesetze von Bewegungen finden und annehmen würde, als sie tatsächlich bestehen. Die natürliche Weltanschauung zeigt uns Dinge „im" Raum, das heißt Dinge, die im Raum so vorgestellt werden wie Goldfische in ihrem Bassin; ja sie enthält das ungemeine Paradoxon, daß sie uns das wahrhaft positive Sein, das der seienden Dinge, als bloßes Ausfüllsel eines im Sein vorhergehenden, „zugrundeliegenden", „absoluten", „leeren", „ruhenden" Raumes zeigt – als wären die Dinge nur darum da, diese Leere an bestimmten Stellen auszustopfen und um zuweilen so „in" ihr sich zu bewegen wie die Goldfische im Glasgefäß.

Dieses durch die natürliche Weltanschauung nahegelegte, überaus seltsame Phänomen ist im Altertum zuerst von Demokrit zu einer strengen philosophischen Begriffsbildung erhoben worden. Während seine Vorgänger, die Eleaten, lehrten, daß nur das Volle (Pleon) „ist" und das Leere (Kenon) „nicht ist", behauptet Demokrit, daß auch dies Leere, auch dieses Nichtseiende, „sei", und er bringt mit diesen schlichten Worten die Paradoxie dieses Phänomens uns mit größter Schärfe zum Bewußtsein. Kühn setzt er eine unendliche Leere als Seiendes an, die den

Digitized by Google

Dingen und ihrem kausalen Nexus vorhergehe. Und da es unter dieser Voraussetzung völlig unwahrscheinlich ist, daß die in diesem unendlichen Leer-Raum vorhandenen Dinge einen einzigen in sich noch zusammenhängenden Nexus von Kausalität (und von Gründen und Folgen inbezug auf ihr Sosein) bilden, setzt er auch konsequent eine unendliche Reihe von Materieninseln in dieser unendlichen Leere an, von denen wir Menschen nur auf einer leben, also auch nur von einer, das heißt derjenigen, in deren einheitlichen Nexus wir selbst eingeschlossen sind, Erkenntnis haben können. Die Zwischenräume zwischen diesen Welten nannte die Schule später „Intermundien" und machte sie zur Wohnung für die Götter. Sehr entscheidend ist hier, daß der Raum nicht als etwas der einen Welt Immanentes oder nur als ein Ordnungsgefüge der Bilder verstanden wird, sondern vielmehr die „Welt" selbst einem schon vorher seienden Raume eingeordnet wird. Es ist in der Tat keine wesentlich verschiedene Vorstellung, wenn auch Newton in seiner Raumlehre den „spatium absolutum" seiner Physik zu Grunde gelegt hat. Die innere Unmöglichkeit einer solchen Raumlehre hat bereits Aristoteles mit schlagenden Gründen in seiner Physik zurückgewiesen. Er hat mit klassischer Klarheit die Aporien aufgedeckt, die sich aus dieser seltsamen Annahme ergeben. Müßten nicht, fragt er, zwei ineinander geschachtelte Räume – einer, den der Körper selbt „erfüllt" und den er bei seiner Bewegung mit sich führt, und einer, der bei der Bewegung zurückbleibt – angenommen werden, wenn in diesem „Kenon" überhaupt Bewegung möglich sein soll; oder müßte, wenn nur ein Raum angenommen wird und der Körper sich bewegt (und seinen Raum mitführt), der Körper nicht so etwas wie ein „Loch" in den Raum reißen? Wenn man später, zum Beispiel J. Locke, Bewegungsmöglichkeit ohne die Annahme eines Leerraumes bestritten hat, so bestreitet Aristoteles die Bewegungsmöglichkeit eben auf Grund dieser Annahme. Man wird diesen und ähnlichen Aporien nie entrinnen können, wenn man sich nicht den Ursprung dieses völlig fiktiven Seins, d. h. eines den Dingen vorhergehenden Leerraumes, vollständig und restlos klar macht. Suchen wir das zu tun.

Das Urerlebnis der Räumlichkeit und – wie wir später noch gesondert zeigen werden und etwas vorgreifend hier bereits mitberücksichtigen – auch das Urerlebnis der Zeitlichkeit wurzeln gemeinsam im Erlebnis der Macht der Selbstbewegung,

Digitized by Google

respektive der Selbstveränderung eines lebendigen Wesens. Ginge man noch etwas weiter in der Analyse, als wir hier beabsichtigen, so würde sich zeigen lassen, daß den Phänomenen, die wir Bewegung und Veränderung nennen, noch ein tiefer gelegenes Phänomen zu Grunde liegt, das man als Wechsel in einer Mannigfaltigkeit bezeichnen kann, der zwar Auseinander, aber noch keine scharfe Scheidung zwischen zeithaftem Nacheinander und raumhaften Nebeneinander zukommt. Jeder Wechsel in dieser vier dimensionalen Mannigfaltigkeit des Auseinanderseins ist prinzipiell als Veränderung und auch als Bewegung interpretierbar. Entscheidend dafür, ob wir das eine oder das andere tun, ist ausschließlich die Umkehrbarkeit oder Nicht-Umkehrbarkeit des Wechsels. Wechselphänomene enthalten noch nicht eine Identifizierung der wechselnden Inhalte über die unmittelbare Gegebenheit des Augenblickes hinaus. Flächenfarben zum Beispiel und analoge Gegebenheitsstufen auf anderen Sinnesgebieten können „wechseln"; eine Oberfläche dagegen „verändert" nur ihre Farbe oder ihre Härte und Weichheit. Erscheint uns ein Wechsel zweier oder mehrerer Inhalte als umkehrbar, das heißt so, daß nach Stattfinden des Wechsels die Ausgangsgegebenheit wiederhergestellt werden könnte, so neigen wir dazu, den Wechsel als Bewegung und nicht als Veränderung zu interpretieren. So etwa können wir den Wechsel von Lichtern und Schatten, die unter einem vom Winde bewegten und besonnten Baume auf dem Boden entstehen, ebensowohl als zeitliche Veränderung bestimmter Oberflächen wie als Bewegung, d.h. Ortsveränderung verschiedener Schatten „flecken" und Lichtflecken interpretieren. Die vorgegebene Mannigfaltigkeit aber, in der sich der Wechsel vollzieht, gleicht auf alle Fälle jenem unzeitlichen und unräumlichen „Zusammen" von Vielheiten, das wir in einem Bewußtseinsaugenblick in uns finden, einer Mannigfaltigkeit, die wir als „Ineinander" bezeichnen wollen. Das Wort „in" hat in dieser Mannigfaltigkeit seinen Ursprung und ist nur nachträglich auf gewisse Verhältnisse der Dinge in Raum und Zeit gleichnishaft übertragen.

Nun ist es aber eine fundamentale Tatsache, daß Wechsel, Bewegung und Veränderung Phänomene sind, die in der Gegebenheitsordnung allem nicht wechselnden, unveränderlichen und unbeweglichen Sein vorgehen. Die Tatsache, daß wir kleinste Bewegungen und zwar auf allen Sinnesgebieten noch erfassen können, wo wir die zeitlichen und räumlichen Abstände der Bewegungs- und Veränderungsstrecke als

Digitized by Google

ruhende qualitative Verschiedenheit nicht mehr erfassen können, ist eine Tatsache, die von der Konstruktion unserer Sinnlichkeit, ihrer Organe und ihrer Funktionen völlig unabhängig ist und die ein, wenn auch nur biologisches, Apriori für alle Sinnesperzeptionen darstellt. Aus diesem Grunde darf man auch nicht sagen, daß Bewegung eine Vorgegebenheit von Raum und Zeit voraussetze; zum mindesten darf man es nicht sagen für die Lebensbewegung, bei der die Ortsveränderung auf die Tendenz fundiert ist. Wir haben also von diesen Urbegriffen (Wechsel, Bewegung, Veränderung) aus auf alle Fälle den Ursprung der Raum- und Zeitmannigfaltigkeit und ihren eigentlichen Sinn erst zu gewinnen und dürfen nicht meinen, das Phänomen der Bewegung aus Raum und Zeit zusammensetzen zu können.

Das Fiktum, von dem wir soeben sprachen, die den Dingen vorhergehende Leerform, entspringt nun erstens dadurch, daß wir da, wo wir ein Bewegungsphänomen erfassen, in der unmittelbaren und ekstatischen Erwartung eine Sphäre in der Vorstellung vorentwerfen, die den „möglichen" zukünftigen Ort des Beweglichen schon in sich enthält. Da diese Vorstellung eine ekstatische, das heißt nicht „ichbezogene" Perzeption ist, so erscheint uns der Ort, den der Körper in der nächsten Zeit einnimmt, wie ein „leerer Platz", den er nur nachträglich „besetzt": so etwa, wie ich mich auf einen „leeren" Stuhl setze. Der Begriff des Ortes, der stets „Ort von etwas" ist und der nie verabsolutiert werden darf, wird hier als etwas Absolutes gesetzt; er war „vorher" schon da. Ferner wird ein Gesetz, das als allgemeines Gesetz aller, auch der primitivsten Wahrnehmungen angesprochen werden kann und das man neuerdings als das „Gesetz von Figur und Hintergrund" gekennzeichnet hat – das heißt die Tatsache, daß bei aller Wahrnehmung in wechselnder, aber von aller willkürlichen Aufmerksamkeit sicher unabhängiger Weise ein Element sich aus dem Komplex heraushebt, gleichsam hervorspringt, während das andere nur „Hintergrundscharakter" hat –, in dieser Weise verabsolutiert, als ob es einen einzigen ruhenden Hintergrund gebe, in dem alle Hintergründe sich zur Einheit zusammenschließen; und dieser eine Hintergrund wird dann außerdem zu einem dingartigen Sein erhoben.

Dieses Gesetz von Figur und Hintergrund ist, wie mir trotz des Widerspruches, den diese These gefunden hat, scheint, durchaus fundiert in den Dinglichkeitsver-

Digitized by Google

hältnissen zwischen den einzelnen Trieben des Organismus (die ja für mögliche Wahrnehmungen fundierend sind) und den Vordringlichkeitsverhältnissen, die für die einzelnen Impulse dieser Triebe bestehen. Der vom vordringlicheren Impuls fundierte Wahrnehmungskomplex wird je „Figur" und das andere bleibt „Hintergrund". So ergibt sich ein oszillatorisches Spiel des triebhaften Vorbemerkens und des „Übermerkens" von Gegebenheiten – ein Spiel, das keineswegs an der fertigen Bildwahrnehmung erst angreift, sondern vielmehr die Bildgestaltung, ja in letzter Linie die entwicklungsgeschichtliche Ausbildung der Sinnes- und der Unterschiedsschwellen der einzelnen Sinnesmodalitäten allererst bestimmt. Da aber diese Vorgänge sämtlich vorbewußt verlaufen und die Gestaltung des im Bewußtsein Vorfindlichen erst bedingen, so erscheint das triebhaft Übermerkte je als das Phänomen der „Leere". Auch „leer" ist ein Ausdruck, der faktisch nur relativ als ein „leer von etwas" gebraucht werden darf. „Leer" bleibt zunächst das, was triebhaft „erwartet" wird, ohne daß diese Erwartung durch eine der Triebrichtung entsprechende perzeptio befriedigt wird. Das Fiktum der Leerform entspringt nun daraus, daß der nur sinnvolle Begriff des relativ „Leeren" verabsolutiert wird und diese Leere dann den Dingen und ihren Ausdehnungen als vorgegeben gesetzt wird.

Dabei bleibt noch eine Frage offen. Wenn das Kernerlebnis des Raumes nur unsere erlebte spontane Bewegung „in potentia" ist und sie es ist, die allen Sinnesräumen letzte Einheit und Zuordnungsfähigkeit gibt und alle anschaulichen Daten diesem Grunderlebnis gegenüber sekundäre Phänomene sind, so bleibt die Frage, wieso es denn kommt, daß dieses Erlebnis der Bewegungsmacht das seltsame Übergewicht annimmt über die aktuellen Bewegungen, die wir vollziehen. Es ist wahrscheinlich gemacht worden, daß die Primitiven, die Kinder einer bestimmten Entwicklungsstufe und noch mehr die Tiere, noch keine also von den Dingen und den wahrnehmbaren Inhalten abgelöste homogene und freischwebende Raumform besitzen, wie sie in der natürlichen Weltanschauung des erwachsenen Zivilisierten vorliegt. Es scheint ein ganz bestimmter Entwicklungsprozeß zu sein, der zu diesem Übergewicht des Bewegungsmachterlebnisses über die aktuelle Bewegung führte. Daß insbesondere nur der Mensch das seltsame Fiktum erwerben kann, dürfte mit Grundeigenschaften seiner Konstitution zusammenhängen, die mit

Digitized by Google

allem, was man „Vernunft" zu nennen pflegt, nur mittelbar zu tun hat. Jenes Übergewicht kann nur bei einem Wesen eintreten, dessen unbefriedigtes Verlangen überhaupt stets größer ist als sein befriedigtes – d. h. ein Wesen, das konstitutiv in einem Überschuß unbefriedigten Verlangens lebt, das auch stets einen größeren Teil seines vitalen Bewegungsdranges zurückhält, als es ausgibt. Da dieser Überschuß unbefriedigten Dranges, und ein entsprechender spontaner Triebphantasieüberschuß über die von außen her bedingten Perzeptionen, aber ein Grundmerkmal des Menschen gegenüber allen anderen Lebewesen ist, [1]) so erscheint mir die Hypothese nicht zu gewagt, daß jener Überschuß des „Leeren" über das „Volle", jene Vorgängigkeit eines ruhenden Leerraumes vor allem Rauminhalt, in dieser Ureigenschaft der menschlichen Natur wurzelt. Es scheint mir auch prinzipiell richtig gesehen zu sein, wenn O. Spengler das Wiederauftreten und das jahrhundertelang sogar wissenschaftliche Gültigwerden der Demokritischen Raumlehre zu Beginn der Neuzeit, insbesondere die Lehre von einer aktualen Unendlichkeit des Raumes, in Verbindung bringt mit dem unbegrenzten Machttrieb des neuzeitlichen oder, wie er sagt, des „faustischen" Menschen. In keiner einzigen Tatsache erweist sich der Mensch aber so sehr als Triebverdränger und „Neinsager" wie gerade darin, daß er die stets mangelhaft erfüllte Leere seines Herzens zu einem unendlich leeren Sein vergegenständlicht und den Dingen und den Kausalverhältnissen zwischen den Dingen diese Leere vorhergehen läßt. Daß es nur sein eigenes Nein, seine eigene Herzensleere ist, die ihm da scheinbar von außen her in jener „Grauen" erweckenden Weise, wie es Pascal so erschütternd geschildert hat, entgegengähnt – das ist eine Weisheit der Vernunft, die spät gefunden und die, wenn sie gefunden, durch den automatischen Zwang der menschlichen Konstitution sofort wieder in Vergessenheit begraben wird. –

Wenn wir die räumliche Mannigfaltigkeit also seinsrelativ auf Lebewesen setzen, so folgt hieraus zweierlei. Einmal ein Satz, der außerdem auch ganz unabhängig von dieser Frage aus der Philosophie der Biologie folgt: daß das Leben selbst

1) Vgl. meinen Vortrag „Die Sonderstellung des Menschen" im „Leuchter", Reichl, 1927, der demnächst auch in einer Sonder-Broschüre erscheinen wird.

Digitized by Google

ein Prozeß in der Zeit und zwar, wie wir gleich sehen werden, in der absoluten Zeit, nicht etwas im Raume ist; daß also alle räumlichen Formen der Organismen und ihrer Einheiten, vom Organ bis zu den Zellen und deren Untereinheiten, erst aus gestaltenden Funktionen, in die der Lebensprozeß zerlegbar ist, aufgebaut gedacht werden müssen. Das Leben verräumlicht „sich". Das Wort Leben ist hierbei in Bezug auf den Unterschied „psychisch" und „physisch" in indifferentem Sinne genommen. Zweitens aber folgt aus der dargelegten Auffassung des Urerlebnisses der Räumlichkeit, daß alle Gesetze, die an und auf Grund dieser Urgegebenheit eines Raumes gefunden sind, auch mitgelten müssen für die in Perzeptionen gegebenen Gegenstände, die sich in der Form des Raümlichen ordnen; daß hingegen die bestimmte Form des Soseins des Raumes, die der Raum als physikalisches Milieu anzunehmen hat, keineswegs durch reine Geometrie und ihre konstruktiven Ausgestaltungen des „gleichzeitigen Auseinander" eindeutig bestimmt ist. Geometrie überhaupt muß für alles Wahrnehmbare gelten, darum, weil die Triebimpulse, in deren Möglichsein die ursprünglichste Raumgegebenheit gründet, ja auch Bedingungen aller möglichen Wahrnehmungen sind. Soweit sind wir mit Kant einig. Während aberKant den Raum für eine mögliche Anschauung des Bewußtseins hält, lassen wir seine Grundgegebenheit der Anschauung und dem Bewußtsein vorhergehen. Der Raum ist uns daseinsrelativ auf das Lebewesen im Menschen (mit Einschluß der Besonderheit des Triebüberschusses der unbefriedigten Triebe), nicht aber bewußtseins-, anschauungs- und erkenntnisrelativ. Das Bewußtsein und die Anschauung „erfährt" den Raum genau so von „außen", wie es sinnliche Eindrücke erfährt.

Es erscheint nun aber ferner auch gewiß, daß sich Eigenschaften wie Einheit des Raumes – im Verhältnis zu den vielen Sinnesmodalitäten, ferner im Verhältnis zu der Vielzahl der Individuen –, daß Kontinuität, Homogenität und Dreidimensionalität der Raumgegebenheit der natürlichen Weltanschauung sich nur vom Boden unserer Grundanschauung verständlich machen lassen können. Von der Einheit wurde das schon gezeigt. Die Kontinuität des Raumes stammt ausschließlich aus dem Einzigen, was streng kontinuierlich ist, aus der Kontinuität der Bewegung, deren Möglichsein ja nur der Raum ist, und zwar ihrer dynamischen Kontinuität. Die extensive Kontinuität ruht in letzter Linie auf der intensiven Bewegung, deren Möglichsein der

Digitized by Google

Raum ist. Die in keiner Sinnesmodalität gegebene ebene Dreidimensionalität des natürlichen Raumes stammt in letzter Linie aus den drei Richtungsmöglichkeiten der Selbst-Bewegung des Menschen nach den ursprünglich erlebten Gegensätzen: rechts-links, oben-unten, vorn-hinten. Die Homogenität aber ist nach unserer Auffassung eine analytische Wahrheit für die natürliche Raumanschauung, da ja die Identität des Beweglichen in der Bewegung das Bewegungsphänomen mitkonstituiert, Raum aber nur der Inbegriff der Bewegungsmöglichkeiten ist. Keine dieser Eigenschaften aber würde verständlich werden, wenn wir das Kernerlebnis des Raumes aus den sinnlichen Gegebenheiten oder aus einer nur logischen Bearbeitung dieser Gegebenheiten ableiten wollten. Die genannten Eigenschaften sind ja auch Eigenschaften schon des Raumes der natürlichen Weltanschauung und haben mit den geometrischen Grundbegriffen und ihren Definitionen noch gar nichts zu tun. Auch die Unbegrenztheit des natürlichen Raumes, die keine sensualistische Theorie verständlich machen kann, stammt aus dem Könnenserlebnis, spontane Bewegungen in einer und derselben Richtung beliebig fortsetzen zu können.

Es wird nun unsere Aufgabe sein, zu zeigen, wie sich bei der Objektivierung dieser primären Raumgegebenheiten zu einem Weltraum das Realitätserlebnis zu Art und Weise dieser Objektivierung verhält:

Trifft ein Impulszentrum auf mehrfachen Widerstand, so werden die widerstehenden x, y . . . z, sofern sie in ihrer Beziehung zueinander erfaßt werden, je in einem Spielraum von Wirk- und Bewegungsmöglichkeiten auf- und zueinander vorgestellt. Man kann auch sagen: das vorher auf das Individuum bezogene Schema des „Herumerlebnisses" – als Urerlebnis von Räumlichkeit – wird nunmehr vergegenständlicht, es wird damit vom Dasein und Sosein des individuellen Menschen unabhängig. Insofern also geht das Widerstands- oder Realitätserlebnis dem Sein des objektiven Raumes vorher, auch schon demjenigen, der in der natürlichen Weltanschauung gegeben ist. Der organisch relative „Umwelt"raum wird nun „Welt"raum, und erst jetzt kann der Mensch seinen Leibkörper „in" den Weltraum ebenso verlegen wie andere Körperdinge auch. Mit dieser Setzung einer vom Menschen unabhängigen Raummannigfaltigkeit ist es notwendig verbunden, daß jede naturwissenschaftliche Bestimmung des Raumes der realen Dinge ab-

Digitized by Google

hängig ist von den Gesetzen der Bewegungen der ausgedehnten Dinge, sofern ihre Ausdehnung selbst jetzt nicht mehr als bloße Eigenschaft und Bestimmtheit der Erscheinungen und Körperbilder gefaßt ist, sondern je als ein Teil des einen stetigen objektiven Weltraumes, der durch die Körper nur „erfüllt" wird. Wie unsere subjektive Raumgegebenheit primär nur der Inbegriff unserer spontanen Bewegungsmöglichkeit ist, so ist der „objektive" Raum der Inbegriff der Bewegungsmöglichkeiten und möglichen Lageänderungen der Körperbilder selbst.

Was diese unsere Auffassung von der Lehre Kants scheidet, ist also das Folgende: Wir gehen von den Erscheinungen des Wechsels, der Bewegung und der Veränderung als den eigentlichen Urphänomenen aus und definieren Räumlichkeit erst in Bezug auf diese Phänomene. Nicht also ein irgendwie geformter, z. B. euklidisch bestimmter Raum ist es, der mit dem physikalischen Raum notwendig zusammenfallen müßte. Nur die Möglichkeit der Anwendung irgendeiner bestimmten, am Grundphänomen von Räumlichkeit überhaupt gewonnenen Geometrie auf das Sein von Körpern ist absolut und apriori gesichert. Die Wahl aber einer in bestimmten Axiomensystemen definierten Raumform wird ausschließlich vorgeschrieben oder nahegelegt durch die Beobachtungen und Messungen der Lageveränderungen, die zwischen den Körpern oder sonstigen Naturphänomenen eintreten. Die Gesetze des wirklichen Verhaltens der letzten Subjekte unserer physikalischen Aussagen entscheiden also umgekehrt erst die Wahl einer Geometrie. Nicht nach irgend einer Geometrie des Phantasieraums haben sich die Gegenstände der Erfahrung zu „richten", sondern die Wahl einer Geometrie hat sich zu richten nach den Gesetzen beobachtbarer Bewegungen. Die Frage endlich, ob der damit vorgenommenen Objektivierung unserer Bewegungsmöglichkeit nur die Bedeutung einer Vereinheitlichung unserer möglichen Erfahrungen zukomme oder aber die, den Sachen selbst eine solche raumhafte Ordnung zuzuschreiben, hängt ausschließlich davon ab, ob wir ein einziges übersingulares „Leben" annehmen oder nicht. Die Daseinsrelativität der Räumlichkeit auf Leben überhaupt – und keineswegs auf Vernunft – muß auf alle Fälle erhalten bleiben. Wird ein übersingulares Leben angenommen, so besteht auch das Recht, den gewählten physikalischen Raum als unabhängig vom Sein des Menschen bestehend

Digitized by Google

anzunehmen. Wird es nicht gesetzt, so besteht dieses Recht keineswegs, und was wir Raum nennen, ist dann eine ausschließlich menschlich daseinsrelative Erscheinungsform.[1]) –

Ganz analog liegen die Probleme von Realität und ihrer Gegebenheit im Verhältnis zur Zeitlichkeit. Zeitlichkeit ist ein Auseinandersein wie Räumlichkeit; aber sie ist ein Auseinandersein des Werdeseins [1]), d. h. des Überganges von Sosein in Dasein, ferner von Sosein in Anderssein. Auch das Kernerlebnis der Zeitlichkeit ist uns ursprünglich gegeben in einer besonderen Modalität unseres triebhaften Strebens: in der Macht, d. h. dem Könnenserlebnis des Menschen, als Lebewesen seine qualitativen Zustände zu ändern, und zwar spontan d. h. „durch sich selbst". Zu dem Urphänomen des Lebens gehört nicht nur, daß es Selbstbewegung darstellt, sondern auch Selbstveränderung. Ein Wesen, das sich nicht selbst veränderte, hätte keinen Zugang zur Zeit. Auch die Zeitgegebenheit ist eben ursprünglich nicht eine solche für die Anschauung oder die Perzeption, sondern eine Modifikation unseres tätigen und praktischen Verhaltens. „Erst" das eine, „dann" das andere tun zu sollen, zu müssen, zu wollen, es eben noch oder „eben schon" tun zu können – eine dynamisch erlebte Anordnung von Projekten, nicht aber eine Anordnung von Objekten ist das Grunderlebnis der Zeitlichkeit. Für dieses Erlebnis gelten Worte, die periodische Verhaltungsweisen des Alltags ausdrücken, z. B. „jetzt ist Aufstehenszeit", „Essens- oder Mahlzeit", „Schlafenszeit", „Arbeitszeit", Zeit „eben noch" für diesen Gang oder jenen Griff innerhalb eines Arbeitsprozesses, Zeit, „gerade das noch" zu tun.

Zeitlichkeit ist also eine Tätigkeitsform, ehe sie eine Anschauungsform ist, und erst recht, ehe sie in eine gedankliche Bestimmtheit eingeht. Die praktische zeitliche Ordnung unserer Vornahmen geht hierbei auf die Dringlichkeitsstufen von Trieben und die Vordringlichkeitsordnung von Triebimpulsen zurück. Das Vordringliche ist es, das den Charakter des „Zuerst" gegenüber dem weniger Vor-

---

1) Eine Entscheidung in dieser Frage wird meine „Philosophische Anthropologie" geben.

2) „Werdesein" ist im Unterschied zu „Seinwerden" eine Art des Seins; es setzt Zeit keineswegs voraus, wie das logische „Werden", z. B. die genetische Definition, zeigt.

Digitized by Google

dringlichen als dem „Nachher" besitzt. Da die Triebimpulse aber Werdevoraussetzung für alle möglichen Perzeptionen, seien es Phantasie- oder Wahrnehmungsinhalte, sind, geht das Urerlebnis der Zeit auch allen möglichen Perzeptionen oder Empfindungen vorher und kann schon aus diesem Grunde niemals unserer äußeren Erfahrung entstammen; und ebensowenig derjenigen inneren Erfahrung, die wir durch reflexive Beobachtung der Perzeptionen machen. Die Zeitlichkeit ist also beiden Erfahrungen gegenüber apriori, und ihre Gesetzlichkeiten müssen für alles Gegenständliche gelten, das wir perzipieren. Auch Dinge wie Atem, Herzschlag und andere innerorganischen Vorgänge bilden nicht den Ursprung unseres Zeiterlebens, sondern nur ein primäres Formungsmaterial. Wohl kommt es zu einem subjektiven Zeitbewußtsein erst durch Reflexio der Person auf den Wechsel ihrer Perzeptionen und durch Hemmung und Widerstand in der Abwicklung der in die Selbstveränderung eingeschlossenen Triebaufgaben – durch ein vermöge dieser Hemmung erfolgendes Zurückgeworfenwerden auf die Gegenwart und ferner auf das als „schon gewesen" Gegebene.

Unser ursprünglichstes Zeiterleben geht also auf das hin, was später – nach Entdeckung der Gegenwart und des Gewesenen – „Zukunft" genannt wird. Diese Gerichtetheit einsinniger Art auf Zukunft ist der Existenzart des Lebens wesentlich. „Zukunft" heißt alles das für ein Lebewesen, was es durch seine Selbstveränderung erleben kann, im weiteren Sinne das, was es „eben noch" lenken, was es „noch" beherrschen, wofür es „noch" sorgen kann. Zukunft ist das Möglichsein spontanen Selbstwerdens durch spontane Selbstveränderung. Zeitlichkeit ist „zunächst" also eine Ordnung in der Abhängigkeit von Projekten voneinander, nicht aber Ordnung eines erkennbaren Verlaufs von gegenständlichen Sachvorgängen. Erst die künstliche Enthaltung vom spontan lebendigen Verhalten führt zur theoretischen Zeit als einer Werdeform von sachlichen Vorgängen. Gegenwart aber ist ursprünglich das, woran wir aktual handeln und wirken, Vergangenheit ist das, worüber wir nichts mehr vermögen und wogegen unsere Ohnmacht anstößt. Was „eben noch" durch uns veranlaßt oder abgewendet werden kann, das ist das je „nächst Kommende"; was eben „nicht mehr", das eben Vergangene. Es sind also drei Modalitäten, die unser Tunkönnen als „eben tun", „nicht mehr tun können" und „noch

Digitized by Google

tun können" annimmt – in denen uns die drei Sphären von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit ursprünglich gegeben sind. Das Tier dürfte kaum ein anderes Zeiterleben haben als die dynamische Ordnung jener Tätigkeitszeiten, die Worte wiedergeben wie „Schlafenszeit", „Brunstzeit", „Zeit zu" diesen oder jenen Vornahmen des Nestbaues usw.

Auch das Erlebnis des Alterns und Sterbens als eines Hingehens auf ein Nicht- und Nichtmehrlebenkönnen ist dem Menschen schon in dem eigenartigen Wechsel der je erlebten Zeitstruktur von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft gewiß.[1]) Auch wenn wir alle möglichen Erfahrungen, die ein Mensch von Altern und Tod an anderen Menschen oder Lebewesen gewinnen könnte, ausgeschlossen denken; ferner alle Erfahrungen, die der Mensch durch den Ablauf seiner Organgefühle und Zustände machen würde, als da sind steigende Mattigkeit und steigendes Unvermögen zu gewissen Verhaltungsweisen, so würde einzig der Wechsel seiner erlebten Zeitstruktur selbst ihm die Einsicht geben können, daß er einem „Nichtmehrlebenkönnen" überhaupt, also dem Tode entgegenschreitet. Denn das dynamische Erleben der Zukunft hat je einen bestimmten Spielraum von miterlebter Mächtigkeit, der im Alternsprozeß ständig abnimmt, wogegen die andere Sphäre, die Sphäre des „Unabänderlichen"-Gewesenen in Form eines intensiv steigenden dynamischen Widerstandserlebnisses seiner auf die „Gegenwart" drückenden und lastenden „Vergangenheit" ständig zunimmt; die Gegenwartssphäre selbst aber wird von der Kindheit bis zum Greisenalter immer enger und „flüchtiger". Es ist eine bekannte Tatsache, daß, ganz angemessen diesem Gesetz des Strukturwechsels, dieselbe objektive Zeit (z. B. eines Jahres) mit wachsendem Alter immer rascher und rascher zu verlaufen scheint. Aus diesem Grunde sind auch Altern und Tod – so wenig wie Leben selbst – keine Erfahrungsbegriffe, sondern sind mit jenem Grundgesetz, das als Wesensgesetz des Lebens (als psychophysisch indifferenten Faktums) angesehen werden muß, daß nämlich jeder Schritt der spontanen Selbstveränderung den Spielraum möglicher Selbstveränderungen und Entwicklungen

1) Eingehend habe ich diesen Gedanken bereits ausgeführt in einem Vortrag über den Tod, den ich 1914 in Göttingen gehalten habe.

Digitized by Google

selber einengt, notwendig mitgesetzt. Das steigende Determinationserlebnis und das Erlebnis des abnehmenden „Noch könnens"spielraums ist nichts, was die Zeit als Gegenstand der Anschauung oder des Gedankens schon voraussetzte, sondern etwas, was wesensgesetzlich mit Leben und Erleben des Lebens verknüpft ist.

Wie sehr das Zeiterleben in dem dynamischen Verhältnis der Triebimpulse zueinander gründet, das beweisen aber nicht nur die angegebenen Veränderungen der Zeitstruktur, sondern auch die Tatsache, daß eine undatierbare Ordnung der Lebensinhalte allen datierbaren zeitlichen Ordnungen von perzipierbaren Vorgängen des äußeren und inneren Lebens vorhergeht. So ist alle Wirksamkeit des unbewußt Psychischen wohl noch zeithaft, nicht aber datierbar. Was das Tier betrifft, so dürfte ihm eine datierbare zeitliche Ordnung seiner Erlebnisse – Meßbarkeit setzt Datierbarkeit voraus – überhaupt nicht zukommen. Eine analoge Undatierbarkeit hat für die Gruppe das, was in der Form von Mythos, Märchen, Sage ihr gegeben ist, wenn auch natürlich die geschauten Vorgangseinheiten, die also genannt werden, in ihren Teilen untereinander eine bestimmte successive Ordnung aufweisen. –

Ganz wie beim Raume tritt nun beim Menschen und ausschließlich beim Menschen auch hier wieder das so seltsame Phänomen einer Leerform des Werdekönnens auf, eine Leerform von Zeit, die kontinuierlich weitergeht oder weitergehend angeschaut wird, auch wenn garnichts Bestimmtes geschähe, ja wenn überhaupt garnichts wechselte oder sich veränderte, – die allen Vorgängen (ihrem Sein oder Werden) vorherzugehen, ihnen „zugrunde"zuliegen und in „Dauer" und „Veränderung" zwei völlig gleich ursprüngliche Weisen zu bilden scheint, wie Inhalte sich zur Zeit verhalten. Das „tempus absolutum quod aequabiliter fluit" Newtons, das „unendlich", schlechthin homogen (d. h. Begebenheiten durch sich selbst weder verlangsamend noch beschleunigend) sein soll, dem ferner strengste Kontinuität zukommen soll in seinem Abfluß, (auch wenn der Weltprozeß beliebige Jahrmillionen pausieren würde), ist nur die begrifflich strenge Fassung jenes Phänomens der Leerzeit der natürlichen Weltanschauung. Genau wie man sich den Raum im Sinne des großen Forschers über die Materie, aus der die physische Welt besteht, unendlich hinausragend denken müßte, so müßte man sich auch die Zeit unendlich „weitergehend" denken, auch wenn man alle Weltvorgänge vernichtet dächte. Natür-

Digitized by Google

lich aber ist auch dieses Phänomen rein fiktiv. Es resultiert aus dem Übergewicht des unerfüllt bleibenden Triebhungers des Menschen nach Selbstveränderung über den je befriedbaren Teil seines Triebhungers. Genau wie beim Raume gewinnt das bloße Möglichsein der Selbstveränderung jenes seltsame Übergewicht über das Wirklichsein von Selbstveränderungen. Das Möglichsein ist hier nicht gemeint als Gedanke oder als logische Möglichkeit, die wir reflexiv erfassen, sondern als das dynamische Könnenserlebnis unseres eigenen Selbstwerdens. Wie ein Auto in der Nacht seinen Lichtkegel voranwirft, so wirft das Leben selbst sein Lebenkönnen vor sich her, solange es lebt und sofern es lebt. Es entsteht das fiktive Bild eines einzigen immateriellen Werdeprozesses, als dessen Werdeelemente die abfließenden Zeitpunkte und -strecken selbst erscheinen und der auch ohne alles inhaltliche Geschehen abliefe.

Erst auf Grund dieses fiktiven Bildes kann der Gedanke auftreten, es sei die „Dauer" den Dingen ebenso ursprünglich möglich wie die Veränderung und die Succession. Das „Dauern" der Dinge erscheint nun wie ein seltsamer tätiger Widerstand, wie eine Selbstbehauptung, die sie gegenüber dem dahinrasenden Strom der Zeit von sich aus leisten, und es scheint gleich ursprünglich möglich zu sein, daß Dinge, die in diesem Strome und von ihm irgendwie umschlossen da sind, dauern, als daß sie sich verändern. Auch das ist eine pure Fiktion. Mit Recht hat schon Thomas Hobbes gesagt, daß ein einfacher Eindruck z. B. eines roten Flekkes, der als einzige Erfahrung eines Menschen gegeben wäre, keinerlei Grund gäbe, die Idee der Zeit zu bilden. Die Zeit ist also faktisch durchaus an Veränderung und Succession von Vorgängen gebunden und wäre auch mit solchen vollständig aufgehoben. Dauer ist niemals etwas anderes als der relative Hintergrund von Unveränderlichkeit irgend eines Etwas, an dem sich die gesteigerte Veränderlichkeit eines anderen Etwas abhebt. Aus diesem Gesetze der notwendigen Abhebung des Veränderlichen vom relativ Dauerhaften darf nicht gefolgert werden, daß es ein absolut Dauerhaftes auch nur geben könne. Der Begriff der Dauer kann realiter niemals auf etwas anderes angewandt werden als auf solches, das sich relativ weniger rasch verändert. Positiv ist der Begriff der Veränderung, negativ der des Unveränderlichen oder Dauerhaften – und auch das nur in einem relativen Sinne.

Digitized by Google

Die Tatsache, daß nun eine Reihe von Bestimmtheiten dem Phänomen der Leerzeit und dem des Leerraumes identisch gemeinsam zukommen, so die Reihenform, die Kontinuität, die Homogenität, die Einheit, die Unbegrenztheit und die Dimensionalität, zeigt, daß Raum und Zeit auf ein partiell identisches Urerlebnis zurückgehen. Die Kontinuität von Raum und Zeit wird niemals anders gesichert sein, als daß wir beide Phänomene aus Wechsel, Bewegung und Veränderung herleiten. Die Identität des „sich selbst" bewegenden Subjekts, in dessen Bewegung und Veränderung die Formen erst erstehen, ist es allein, die die Kontinuität sichert. Eine statische „Anschauung" würde sie nie zu sichern vermögen, auch wenn sie von den stets nur diskreten und auf bestimmte Minima beschränkten sinnlichen Empfindungen unabhängig und ihnen vorgängig wäre. Die Homogenität von Raum und Zeit wird, wenn man Raum und Zeit aus der Bewegung und Veränderung herleitet, ein analytischer Satz. Die Einheit beider Formen, unabhängig von ihrem Inhalt, folgt ohne weiteres aus der Einheit des Lebenszentrums, von dem die Triebe ihren Ausgang nehmen. Die Unbegrenztheit, die selbstverständlich mit Unendlichkeit nichts zu tun hat, ist eine Folge des reflexiven Bewußtseins, den Prozeß der Selbstbewegung und Selbstveränderung an sich beliebig fortsetzen zu können. Ein Entweder – Oder von „endlich" und „unendlich" fällt, wie schon Kant in seiner Antinomienlehre gezeigt hat, eben damit dahin, da diese Alternative eine bestimmte Größe voraussetzt. –

Hier haben wir nun aber wiederum zu fragen, wie die Objektivierung der also erlebten Zeitlichkeit vor sich geht. Sie erfolgt genau analog, wie wir es für den Raum gezeigt hatten. Die Selbstveränderungsmöglichkeit – die erlebte potentia, das „Können" für sie und die „leer"-bleibende Sucht nach ihr – wird auf die Umweltgegebenheiten übertragen. Ganz so wie die Bewegungsmöglichkeit, so scheint auch die Veränderungsmöglichkeit als „Möglichsein" den tatsächlichen Veränderungen der Umweltgebilde anschaulich vorherzuschreiten, so als ob diese Veränderungen „die" vorgegebene Zeit nur nachträglich „auszufüllen" hätten. Das Fiktum einer Leerzeit überträgt sich ebenfalls auf die Dinge.

Nun aber erhebt sich die entscheidende Frage: Geht bei dieser Objektivierung das Realitätserlebnis der Unterscheidung der objektiven Ereigniszeit von

Digitized by Google

der subjektiven Tuns- und Erlebniszeit, respektive der Bewußtseinszeit (die von jener abhängt), vorher – oder liegt die Objektivierung der Zeit schon vor wenn das Realitätserlebnis einsetzt? Es ist, nur in etwas anderer Form, das Kant-Hume-Problem, das wir damit stellen: Bestimmt die Realität und die Kausalität allererst die objektive zeitliche Ordnung der Erscheinungen, sodaß gilt: „propter hoc, ergo post hoc" oder aber besteht das „propter" nur in dem „regelmäßigen post hoc" der Begebenheiten in der objektiven Zeit? Die Frage ist natürlich unabhängig von der besonderen Form, die Kant seiner Entscheidung gegeben hat, seiner Lehre von der Verstandesgesetzgebung der Natur. Auch Leibniz hatte die Frage (Nouveaux Essais) dahin entschieden, daß erst das „propter" das objektive „post" garantiere; er aber hatte das getan in einem rein ontologischen Sinne ohne Annahme der Verstandesgesetzgebung und der „kopernikanischen" Wendung. – Das Realitäts- und Widerstandserlebnis gegen unser Streben nach Selbstveränderung ist es, das diese Objektivierung der Zeitlichkeit als des Möglichseins dinglicher Veränderung erzwingt. Das Realitätserlebnis ist es, das uns ja auch erst sehr allmählich echte Wahrnehmungen von Phantasiebildungen aller Art langsam scheiden lehrt, und damit auch die Phantasiezeit (z. B. Traumzeit) von derjenigen Zeit, in der die Gegenstände unserer Wahrnehmungen liegen. Da Wahrnehmungen und Phantasiebilder aber selbst schon durch Triebimpulse stets mitbedingt sind, die Wahrnehmung nur außerdem noch mitbedingt ist von dem erlebten Widerstand gegen diese Impulse, muß gleichwohl die Zeitlichkeit in der objektiven Sphäre allen möglichen Bildern und Wahrnehmungen vorhergehen. Die objektive Zeit folgt also einerseits in der Gegebenheitsordnung der Realität und den realen Kausalverknüpfungen, geht aber gleichwohl allen möglichen wahrnehmbaren Bildern der Welt vorher. Darum, und nur darum, ist es der dynamische Wirkzusammenhang der Geschehnisse in der Richtung „Grund und Folge" –, d. h. des Widerstandes, den nun die Dinge nicht mehr auf „mich", sondern aufeinander als relativ selbständige Wirkzentren ausüben –, der allererst eine objektive Zeitbestimmung nach „vorher" und „nachher" möglich macht und der es gestattet, die subjektive und geschichtliche Succession der Auffassung und der Erkenntnis der Welt von der Succession und relativen Dauer des objektiv weltimmanenten Geschehens zu scheiden.

Digitized by Google

Die Objektivierung der erlebten Zeitlichkeit hat also folgende Vorstufen: 1. die Objektivierung des Realitätserlebnisses, 2. die Objektivierung des Erlebnisses unseres Wirkens und Handelns auf die Dinge zu einem Wirken der Dinge untereinander, 3. die Objektivierung der Selbstveränderungsmöglichkeit zu einer Werdeform der Veränderungsmöglichkeit der Dinge. Auf die Tunszeit, die primär auf die Zukunftsrichtung geht, folgt bei innerer Hemmung die Entdeckung von Gegenwart und Gewesensein. Durch Reflexion auf die mit den Triebimpulsen wechselnden Perzeptionen entsteht das Zeitbewußtsein. Auf Grund des Realitätserlebnisses und seiner Objektivierung aber ergibt sich die Scheidung von Erlebniszeit und objektiver Zeit. Die zeitliche Stellung endlich einer Begebenheit und ihr Folgeverhältnis zu anderen ergibt sich aus den kausalen Verhältnissen der Begebenheiten.

Die Objektivierung des ursprünglichen Zeiterlebnisses des Individuums geht hierbei durch eine Reihe von Stufen hindurch, die je einen eigentümlichen Zeitbegriff zur Folge haben, an dessen Merkmalen immer mehr Bestimmtheiten der Erlebniszeit wegfallen. An erster Stelle entspringt die intersubjektive „soziale Zeit" der ganzen Gruppe, in der das betreffende Individuum lebt. In ihr fällt alles, was individuell und einzigartig an der Erlebniszeit des Individuums ist, weg. Insbesondere reicht diese Zeit selbstverständlich über den Tod des Individuums hinaus in eine unbestimmte Ferne. Nicht minder läuft diese Zeit vor die Geburt des Individuums zurück, um sich in eine „Vorzeit" des geschichtlichen Daseins der Gruppe zu verlaufen, die primär nur im undatierbaren Mythos inhaltlich erfüllt ist. In dieser sozialen Zeit, deren es ebensoviele gibt als lebensgemeinschaftlich zusammenhängende Gruppen, laufen die Gesamtrythmen der Gruppengeschehnisse, ferner der sogenannten „geschichtlichen Perioden" ab. Sie werden zu besonderen Einheiten gebildet durch das Dasein abfolgender Häuptlinge, Herrscher und ihrer Dynastien, ferner durch zusammenhängende Gruppenschicksale. In dieser sozialen und historischen Zeit gibt es je eine „Wirgegenwart", eine „Wirvergangenheit" und „Wirzukunft", in deren Zeitschema das Zeiterlebnis des Individuums, das mit der Geburt beginnt und mit dem Tode endet, wie eingeschlossen erscheint. Eine zweite Stufe der Objektivierung ist die Zeit des organischen Lebens selbst, die vor allem in die „Jahreszeiten" eingeteilt auftritt. Sie enthält auf alle Fälle noch die

Digitized by Google

Erstreckungen von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, wenn auch unabhängig von der individuellen Erlebniszeit und der Zeit des „wir".

Eine dritte Stufe der Objektivierung ist erst die Zeit, die man gemeinhin als physikalische Zeit bezeichnet. Für sie ist vor allem charakteristisch der vollständige Wegfall der drei Dimensionen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die selbstverständlich nur auf Lebewesen daseinsrelativ sind. Erst diese Zeit ist ferner völlig entstaltet und entrythmisiert. Sie erst ist jenes „tempus quod aequabiliter fluit." Erst diese Zeit ist ferner streng relativ und in ihr erst muß alles Vorher und Nachher der Geschehnisse in einer eindimensionalen Grundrichtung, auf Grund kausaler Relationen – nicht mehr auf Grund eines den Vorgängen selbst immanenten Rythmus – festgestellt werden. Da es ausgeschlossen ist, die Succession der Begebenheiten mit successiven Teilen der Zeit in dem Sinne zu vergleichen, daß man feststellen könnte, in welchen „Teil der Zeit" ein Ereignis hineinfällt, so sind alle Zeitbestimmungen der Ereignisse auf einander relativ. Irgend ein Vorgang, der der gleichförmigen Bewegung nahe zu kommen scheint, wird als Vergleichsvorgang willkürlich festgelegt, und gezählt wird dann die Anzahl irgendwelcher Vorgangseinheiten dieses Vergleichsvorgangs, die in den anderen Vorgängen enthalten sind. Unmittelbar gemessen wird diese Zeit stets durch räumliche Bestimmungen, durch die Einteilung des Weges des gewählten Vergleichsvorgangs in bestimmte Strecken. Erst diese physikalische Zeit ist es, die wesensgesetzlich unwirksam ist und darum auch streng homogen. Bei vitalen Vorgängen, physiologischen wie psychischen, bedeutet eine andere Zeit immer auch notwendig ein anderes So-Sein. Dauer wird hier von vornherein nur als etwas Scheinbares angenommen, wogegen man in der physikalischen Sphäre alle Vorgänge auf die Verknüpfung, Mischung und Entmischung dauerhafter Einheiten zurückzuführen sucht. Während also in der vitalen Zeit Zeitinhalt und Zeitstelle niemals reinlich voneinander abzulösen sind und daher jedes Geschehnis nur eine Folge des ganzen vorhergehenden Lebensstromes ist, kann in der physikalischen Zeit prinzipiell ein und dasselbe Ereignis „wiederkehren". Die physikalische Zeit ist endlich eine Zeit, die dadurch zustande gekommen ist, daß die Vergangenheits- und Zukunftssphäre vollständig weggestrichen sind. Nicht so auch die „Gegenwart"!

Digitized by Google

Die physikalische Zeit ist vielmehr eine kontinuierliche Folge von Jetztpunkten, unabhängig von aller Besonderheit der Lebewesen, deren „Jetzt" die Punkte sind. In ihr kann es „Geschehen" geben, aber keine „Geschichte", zu deren Natur es gehört, daß eine Vergangenheit in jedem Augenblick noch tätig und lebendig ist und diese Vergangenheit ihrem Inhalt nach von den Zukunftsaufgaben her ihr wechselndes Relief bekommt. Ursache und Wirkung sind daher in der physikalischen Zeit stets sich zeitlich berührend und „folgend" in der Richtung nach Vorher und Nachher. Da die Gliederung der physikalischen Zeit ausschließlich abhängt von der Gliederung der Geschehnisse, so würde bei Wiederkehr desselben Weltzustandes auch die Zeit selbst in sich zurücklaufen. Daß es etwas wie Zeit, d. h. eine Werdeform in einer bestimmten Richtung auch für die tote Natur gibt, beweist eigentlich erst der zweite Wärmesatz, um dessentwillen allein es so etwas wie „Spuren" in der toten Welt gibt, die auf vorhergehende Zustände nicht nur Schlüsse erlauben, sondern auch symbolisch auf sie hindeuten.

Endlich ist noch die Frage zu stellen, was es mit dem Begriff der absoluten Zeit auf sich hat. Absolut könnte im Gegensatz zur physikalisch-relativen Zeit nur eine solche Zeit genannt werden, in der Zeitstelle und -lage einerseits und Zeitinhalt anderseits notwendig aneinander gebunden sind. In diesem Sinne ist die Erlebniszeit des Individuums die strengste absolute Zeit. Absolute Zeit ist ferner auch die sozialhistorische Zeit des „Wir", und endlich auch noch die vitale Zeit. So werden die Zeitperioden der Artentstehung geologisch ausschließlich gemessen nicht durch die vorhandenen periodisch wiederkehrenden Lebensvorgänge, sondern durch die Sprungmutationen der Arten. Wenn also das Sein von absoluter Zeit gar keinen Zweifel duldet und es nur die physikalische Zeit ist, der die Absolutheit fehlt, so fehlt doch angesichts der bisher gegebenen Beispiele von absoluter Zeit vollständig die Einheit einer absoluten Zeit. Absolute Zeiten gibt es soviele, als es Individuen, Gesellschaften und organische Einheiten gibt. Die physikalische Zeit ist im Gegensatz zu diesen Zeitbegriffen eine einzige; sie bezahlt aber diese ihre Einheit durch ihre schrankenlose, erst in der Relativitätslehre ganz erschlossene Relativität. Es bleibt die Frage bestehen: Gibt es auch eine einzige absolute Zeit, eine Zeit, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht mehr relativ

Digitized by Google

sind auf ein bestimmtes Lebewesen und in der diese Dimensionen erhalten sind; in der ferner Sosein und Zeitstelle derartig aneinander geknüpft sind, daß ein einziger absolut unumkehrbarer Prozeß in ihr abliefe, niemals also „das selbe" Sein und Geschehen wiederkehren kann? [1])

Hier bemerken wir einen sehr wesentlichen Unterschied zwischen Raum und Zeit. Für den Raum ist eine solche Frage überhaupt nicht mehr zu stellen. Die Annahme eines „absoluten Raumes" setzt das Fiktum der Leerform voraus und ist widersinnig. Keineswegs gilt dasselbe für die Zeit. Ich beantworte die gestellte Frage hier nur hypothetisch. Es wird eine solche absolute eine Zeit anzunehmen sein, wenn es ein übersingulares und überindividuelles All-Leben gibt, das in allen lebendigen Gebilden lebt, und wenn die Welt selbst auf einer Stufe der Daseinsrelativität, die nicht mehr relativ auf Leben ist, ein organismenartiges Werdesein ist, das sich erst in der Zeit bildet und vollendet. Dann wäre auch der Welt als Ganzer Ursprung, Altern und Tod gewiß. Da ich aus Gründen, die nicht hierher gehören, ein solches All-Leben annehme, nehme ich auch eine einzige absolute Zeit für das Ganze des Universums an. Wiederkehr derselben Vorgänge gäbe es dann nur in künstlich isolierten Systemen. Nach dieser Auffassung gibt es dann aber das, was die Griechen einen „Kosmos" nannten, nicht mehr. Die Welt „hat" dann nicht eine Geschichte, sondern sie ist eine Geschichte.

Raum und Zeit verhalten sich daher in Bezug auf ihre Daseinsrelativität auf alle Fälle sehr verschieden. Der in seinem Sein in sich selbst relative Raum ist außerdem daseinsrelativ auf Leben, auf ein Ding also mindestens vom Wesen des Lebendigen. Die Zeitlichkeit dagegen ist die Werdeform des Lebens selbst als ontischen Werdeseins; sie ist also nicht daseinsrelativ „auf" Leben, sondern die Werdeform des Lebens selbst. Wohl aber ist nach unserer Lehre auch die Zeitlichkeit noch daseinsrelativ auf den Geist, der, ontisch erhoben über das Leben, den Lebensprozess selbst und seine Werdeform noch zu schauen vermag.

---

1) Siehe die im letzten Hauptabschnitt unserer Abhandlung gegebene Auseinandersetzung über diesen Punkt mit M. Heidegger.

Digitized by Google

2. Realität und Kausalität.

Noch ein Wort ist endlich zu sagen über das Verhältnis, das zwischen der Realitätsgegebenheit und der Kausalkategorie obwaltet. Unsere Auffassung des Realseins im Unterschied vom Realitätsmoment geht dahin, daß alles real ist, was wirkfähig ist. Realität und Kausalität gehören für uns wesensmäßig zusammen. Was nicht wirkfähig ist, ist auch nicht wirklich. Die Einheit des Körperdinges geht für uns daher sowohl ontisch, wie in der Gegebenheit der Aufbauordnung seiner sinnlichen und sonstigen Qualitäten vorher. Ein Körperding hat diese und jene Eigenschaften, weil es dies Ding, d. h. diese Widerstandseinheit und Wirkungseinheit ist, und nicht umgekehrt ist es dies Ding, weil es diese und jene sinnlichen Bildeigenschaften besitzt. Die Einheit des Körperdinges ist daher auch allen seinen sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten vorgegeben und stellt keineswegs bloß den Inbegriff oder die Aufbauordnung dieser Qualitäten dar; geschweige ist es gar nur der geordnete Möglichkeitsinbegriff seiner Wahrnehmbarkeit. Das Sein einer realen rein passiven „Materie", die außerdem „Subjekt" des Wirkens wäre, die aber auch unwirksam sich verhalten könnte, ist also nach unseren Darlegungen ausgeschlossen – ihr Begriff sinnwidrig.

Fragen wir nach dem Ursprung der Kausalidee, so ist sie primär gegeben an unserem eigenen spontanen Wirken auf die Dinge, nicht sofern wir Geistwesen, sondern sofern wir Lebewesen sind. Alles, was wir Geist nennen, ist ursprünglich nur ein Inbegriff völlig wirkungsunfähiger Intentionen.[1]) Der Ursprung des Kausalbegriffes kann daher nicht liegen in dem erlebten Verhältnis, das zwischen unserer geistigen Person und unserm Handeln besteht. Die Kausalidee hat daher auch

---

1) Auch das „geistige" Wollen ist nur tätigkeitsloses „Ja" und „Nein" („fiat" aut „non fiat") zu Projekten; es „motiviert" ferner je schon vorhandene Triebimpulse, indem es ihnen Vorstellungen je vorhält oder entzieht - ohne die geringste „Wirksamkeit" auf diese Impulse selbst. Da es durch dieses „Vorhalten" und „Entziehen" indirekt Triebimpulse nur zu hemmen oder zu „enthemmen" vermag, ist seine Determination unseres Handelns und Tuns stets negativ.

Digitized by Google

keineswegs ihren Ursprung in dem geistigen fiat aut non fiat des Willensaktes, dem keinerlei Tätigkeitsgrad zukommt, sondern der nur Accept oder Ablehnung von „Vorhaltungen" ist. Auch der Kausalbegriff hat vielmehr seinen Ursprung in der Auswirkung des Vitalzentrums eines Lebewesens auf die Umwelt. Daß ich ein Projekt als durch mich und mein Tun nach einiger Zeit verwirklicht vorfinde, darin habe ich das Urphänomen, an dem der Kern der Kausalkategorie, das „Wirken", reflexiv erfaßbar ist. Es ist dabei vollständig gleichgültig, wie diese Realisierung erfolge und durch welche Mittelglieder hindurch die Evidenz, daß vieles „durch mich" ins Dasein treten kann, was vorher für mich nur Sosein – „projektum" – war, sich bilde. Die Evidenz „dies Sosein ist real geworden durch mich" ist völlig unabhängig von der Erkenntnis, wie solches stattfinde oder erfolge; sie ist ebenso sonnenklar als das Wie dunkel ist. Auch liegt diese Urerfahrung viel früher als alle Scheidung, die ich an mir selbst zwischen Leib, Seele, Körper und dergleichen vornehme. Sie ist auch unabhängig von allem Ichbewußtsein und Icherleben. Auch in der ekstatischen Triebhandlung, bei der der Triebimpuls ohne vorhergehende Ichbeziehung in Verwirklichung sich umsetzt, ist ein „Beispiel" für dieses „Wirken" gegeben.

Humes Einwände gegen diese Ursprungslehre des Kausalbegriffes, es liege auch bei der Handlung nichts weiter vor als eine lustbetonte Vorstellung und eine zeitlich folgende Empfindungsreihe, die durch die schon erfolgende Körperbewegung ausgelöst sei, und es fehle uns jedes Erlebnis und Wissen des Überganges, auf dem unser Wollen die Glieder in Bewegung setze, beruhen auf mangelhafter Analyse des Tatbestandes. Das ursprüngliche Projekt eines Willensaktes ist überhaupt keine „Körperbewegung". Wenn ich meinen Hut vom Ständer nehme, um ihn aufzusetzen, so sind nicht die in diese Handlung eingehenden Körperwendungen und Bewegungen „Projekt", sondern ausschließlich der zu realisierende Inhalt, daß „mein Hut auf dem Kopfe sei." Indem ich nach Vollzug dieses Willensaktes konstatiere, daß das Projekt verwirklicht ist, ich außerdem weiß, daß diese Verwirklichung „durch mich" erfolgt ist, darin ist der ganze Tatbestand gegeben, den wir im Auge haben. Es beweist ferner das Hemmungserlebnis, z. B. bei plötzlich eintretender Lähmung oder sonstig bedingter Akinesie, daß sehr wohl ein Erlebnis des Überganges zwischen dem Impuls des Bewegungsantriebs und der Ausführung der Bewegung gegeben

Digitized by Google

und erlebt ist.[1]) Es ist hier also keineswegs nur ein zeitliches Nacheinander von Wille, Triebimpuls und Bewegung gegeben, sondern es ist unmittelbar schaubar, daß sich der erlebte Triebimpuls – enthemmt durch den Willensakt im Sinne der Projektbejahung – in die sich vollziehende Bewegung übersetzt. Auch wenn wir von aller Rücksicht auf Bewußtseinserlebnisse Abstand nehmen und eine rein objektiv gegebene Lebensbewegung, einer Pflanze oder eines Tieres, verfolgen, ist die in die Bewegung als notwendiges Moment eingehende Ortsveränderung von Körperteilen des Lebewesens als „durch" (und nicht nur als „nach") Bewegungsimpulse spontaner Art hervorgebracht gegeben. Ist das Urerlebnis der Kausalität an solchem Beispiel gegeben und wird in Reflexion auf das Erlebnis die Kausalkategorie erfaßt, so wird eben diese Kategorie auch auf das Verhalten der Umweltdinge untereinander übertragen.

Daß hier – wie schon John Herschel und Maine de Biran gesehen haben – der eigentliche Ursprung des Kausalgedankens zu sehen ist, beweist auch mit Strenge die Entwicklungsrichtung, die der Kausalbegriff in der Geschichte des menschlichen Geistes genommen hat. Die Warumfrage tritt bei Primitiven und Kindern nur ein, wo ein gewohnter unmittelbarer Erwartungszusammenhang (der schon triebmäßig angeboren sein kann) inbezug auf das Umweltgeschehen durchbrochen wird, also in einer Erscheinung, die mit dem Charakter der „Neuheit" umkleidet eintritt. Diese Tatsache wird eben daraus verständlich, daß der Triebimpuls, den wir ursprünglich an unserer eigenen Handlung erleben, zu einer Tätigkeit, deren Subjekt die Dinge sind, objektiviert wird. Eine weitere Eigenschaft der primitiven Kausalfrage ist durch die Frageform angedeutet: „Wer ist schuld?". (Das Wort αἰτία bedeutet z. B. im Griechischen „Schuld" und „Ursache" zugleich.) Die Kausalfrage geht ursprünglich stets mehr auf unerwünschtes und negativ wertiges Geschehen als auf positivwertiges: („Wessen Verdienst ist das?"). Das beweist klar den moralischen Ursprung des Kausalbegriffes. Sehr eng hängt damit auch zusammen, daß zwischen

1) Ich habe in meinem „Formalismus" die hierhergehörigen Erscheinungen (Bewegungsintention unabhängig von der jeweiligen Lage der Leib-Glieder, Bewegungs-Impuls, die eine stattfindende Bewegung rückmeldenden kinaestetischen Empfindungen) eingehend analysiert und gehe daher hier nicht weiter auf die Sache ein.

Digitized by Google

dem, was später Naturgesetz und Sittengesetz (Gesetz des „Sollens") genannt wird, ursprünglich kein Unterschied gemacht wird. Noch viel schärfer aber zeigt diesen Ursprung des Kausalgedankens die tausendfältig zu belegende Tatsache, daß alle Ursachen ursprünglich als persönlich-moralische angesehen wurden, indem jeder Naturvorgang als Folge des Verhaltens eines „Geistes" oder eines „Dämons" angesehen wurde – selbst solche Vorgänge, deren empirische Vorbedingung sehr wohl bekannt waren, wie zum Beispiel die Geburt eines Menschen, die auch nach eintretender Erkenntnis des Zusammenhangs von Zeugungsakt und Geburt auf die Besitzergreifung des Weibes durch einen Dämon zurückgeführt wurde.[1])

Der Kausalbegriff hat sich in der Geistesgeschichte nur sehr langsam und in Stadien versachlicht. An Stelle der Frage „wer ist schuld" trat zunehmend die Frage „was ist schuld", so daß man sagen muß, daß der langsame Abbau moralischer Erklärungen zu Gunsten sachlicher, daß eine langsame Entschuldung und Verunschuldung in der Auffassung der Weltvorgänge eine Grundrichtung menschlicher Geistesentwicklung ausmacht. Alle mythischen Kosmogonien zeigen ferner anfänglich ein Vorwiegen der historischen Erklärungsart vor aller Erklärung nach Gesetzen. Und es ist ein weiteres Grundgesetz der Entfaltung des Kausalbegriffes, daß die Versachlichung von diesem ersten Stadium nicht direkt auf das Verhalten anorganischer und als anorganisch erfaßter Vorgänge übergeht, sondern dieser Übergang vermittelt ist durch jene organologische Kausalauffassung auch der toten Natur, wie sie z. B. in der Physik des Aristoteles noch vorliegt. Die Reinigung der Kausalkategorie von den konkreten Begleitumständen des Urerlebnisses bis zur Annahme eines bloßen zweck-, ziel- und wertfreien und gegenseitigen Wirkverhältnisses der Dinge untereinander beruht auf einer fortwährenden Wegnahme bestimmter Komponenten des ursprünglichen Erlebnisses. Woher also der Kausalbegriff kommt, zeigen die Phasen dieser Entwicklung in voller Deutlichkeit.

Die Gültigkeit der also entsprungenen Kausalidee für alles, was wir wahrnehmen und in perzeptive Erfahrung bringen können, hat aber ihren letzten Ursprung darin,

1) Fast alle die hier genannten Merkmale des ursprünglichsten Kausalgedankens sind auch herausgestellt bei Levy-Brühl „Mentalité primitive" F. Alcan, Paris. Vgl. ferner meine „Soziologie des Wissens".

Digitized by Google

daß das Zustandekommen jeder möglichen Wahrnehmung überhaupt triebhaft und durch Bewegungsimpulse gegen und wider das den „Bildern" zugrunde liegende uns Widerstehende (das heißt „Reale") bedingt ist. Alles, was wir wahrnehmen, muß, bevor wir es wahrnehmen, auch unser Triebleben irgendwie ansprechen. Aus diesem Grunde muß auch unabhängig von allen zufälligen Erfahrungen, die wir durch unsere Wahrnehmung machen, die Objektivierung der Urerfahrung stets möglich sein. Das heißt: obzwar der Kausalbegriff aus unserer Lebenserfahrung im Handeln geschöpft ist und mit rein rationalen Akten und Prinzipien in seiner Herkunft nicht das mindeste zu tun hat, also keineswegs als ein „rationales" Apriori unserer Erfahrung angesehen werden kann, ist er gleichwohl notwendig anwendbar auf alles, was ein Lebewesen überhaupt zu erfahren und wahrzunehmen vermag. Ohne weiteres resultiert nach Objektivierung der Kausalkategorie auf die gegenständliche Welt auch der Satz, daß nichts für uns erfahrbar sein kann, was nicht Glied eines einzigen und desselben Kausalnexus ist, innerhalb dessen auch unser eigener, zu einem Körper (unter Körpern) objektivierter Leib ein Glied bildet. Wir sahen dabei bereits, daß die zeitliche wie räumliche Einheit der Dinge und Gegebenheiten diesen Grundsatz von der universellen Wechselwirkung schon voraussetzt und die Objektivierung von Raum und Zeit erst durch ihn und seine Anwendung möglich wird. Auch die Einheit (= Eins-heit) von Raum und Zeit setzt die Einheit des dynamischen Wirknexus bereits voraus und ist keineswegs deren Folge.

Diese eben aufgewiesene Priorität unseres Wirkerlebnisses, das wir in jeder unserer Bewegungen und Handlungen haben vor der eintretenden Rückwirkung unserer Bewegungen durch „Empfindungen", überträgt sich auch auf das Verhältnis, das im Wirkvorgang zwischen toten Umweltdingen besteht. Hume hat gemeint, daß, wenn eine Billardkugel eine andere Kugel trifft und, wie wir sagen, „in Bewegung versetzt", das hier miterfaßte Wirkverhältnis zwischen Kugel A und zwischen Kugel B nichts weiter sei als eine Folge häufiger Erfahrungen, die wir an dem Nacheinander ähnlicher Bewegungserscheinungen machten; daß also nur eine Vorstellungsnötigung kraft der sogenannten Assoziationsregeln uns bestimme, das Eintreten einer Ortsveränderung der Kugel B anzunehmen. Nehmen wir den Fall, daß ein

Digitized by Google

wahrnehmendes Subjekt erstens nur einen einzigen Fall dieses Vorganges wahrgenommen habe und daß zweitens die Kugel B (aus irgend einem Grunde der Wirksamkeit einer dem Subjekt unbekannten fixierenden Kraft) stehen bliebe und sich nicht in Bewegung setzte, so müßte Hume folgern, daß diesem Subjekt der Begriff des „Wirkens" gänzlich unbekannt geblieben sein müsse. Erst die Regel des mehrmaligen Eintrittes analoger Vorgänge soll nach ihm den Wirkgedanken hervorrufen. Diese Meinung ist sicher falsch. Auch in dem Fall, den wir ansetzten, würde das Subjekt das „Wirken" der Kugel A auf die Kugel B erleben und würde, indem es sich „wundert", daß die Kugel B das dynamische, der Ortsveränderung vorausgehende Bewegungsphänomen der Kugel A nicht übernimmt, von selbst einen besonderen „Grund" dafür suchen, daß die Kugel stille steht. –

Es ist hier nicht beabsichtigt, die besondere Ausgestaltung dieses Kernelements der Kausalkategorie auf bestimmten Sachgebieten zu verfolgen. Diese Ausgestaltung ist ja völlig abhängig von der Eigenart der Wesensregionen des Seienden und den Gesetzesformen, die zu diesen Wesensregionen gehören. Die formal-mechanische Gesetzesform, die das Stattfinden eines Wirkens an die raumzeitliche Nachbarschaft der Wirksubjekte bindet, ist nur eine Gesetzesform unter vielen anderen. Sie setzt voraus, daß streng identisches Sosein des Wirklichen in verschiedenen Orten und Zeiten identisch wiederkehren könne – eine Voraussetzung, von der wir bereits zeigten, daß sie keineswegs rational apriori ist, ebensowenig aber der sinnlichen Wahrnehmung und der Induktion aus ihr verdankt wird, sondern in letzter Linie daraus resultiert, daß all das, was an dem Weltgeschehen gleichförmig wiederzukehren vermag und darum durch unsere Handlungen und Bewegungen beherrschbar ist, einen ausgezeichneten Vorrang für mögliche Wahrnehmbarkeit besitzt. Bestünde dieses Gesetz der Bevorzugung des Gleichförmigen vor dem Ungleichförmigen des Weltgeschehens in allem möglichen Wahrnehmen von Lebewesen nicht, so könnte es auch zur Ausbildung der Leerformen von Raum und Zeit nicht kommen. Nichts würde dann in der Bewegung identisch verharren können. Die formal-mechanische Gesetzlichkeit ist es ja erst, auf deren Voraussetzung hin Bilder allererst bestimmte „Stellen" in Raum und Zeit erhalten und Stelle und Inhalt der Stelle sich für die Vorstellung von einander loslösen und unabhängig veränderlich

Digitized by Google

voneinander zu sein scheinen. Das zeigt, daß relativer Raum und relative Zeit und das Prinzip formal-mechanischer Kausalität nur Teile sind einer und derselben Seinsstruktur, in der man kein Glied entfernen kann.

Auf die Weltbeschaffenheit unabhängig von ihrer Daseinsrelativität auf Lebewesen hat diese gesamte formal-mechanische Struktur keinerlei Anwendung. Sie hat sie nicht, da sie ja ganz daseinsrelativ auf Lebewesen und ihr Sensomotorium ist. Selbstverständlich hat diese Struktur auch keinerlei Gültigkeit für den Lebensprozeß selber, auf den sie ja eben daseinsrelativ ist. Die Gesetzesform der Lebensgesetze muß also demnach eine von dieser Form des Kausalgesetzes völlig abweichende sein.

Noch selbstverständlicher aber ist es, daß die beschriebene Struktur keinerlei Gültigkeit besitzt für die geistigen Akte von Personen. Die Struktur entspringt ja erst daraus, daß gefragt wird: wie würde der Naturprozeß ablaufen, wenn es keine vitalen Bewegungssubjekte und Lebewesen überhaupt und wenn es keine freien geistigen Personen gäbe, die nach ihrer eigenen Gesetzesform sich selbst bestimmen. Erst das künstliche Absehen von der Daseinsrelativität der Struktur auf das Leben und des Lebens seinerseits auf den Geist muß – wenn man sich seiner nicht bewußt ist – den Schein hervorbringen, daß dieser Struktur Gültigkeit für das absolut Wirkliche der Welt zukomme.[1])

1) Vgl. hierzu meine Abhandlung „Arbeit und Erkenntnis" in dem Buche „Die Wissensformen und die Gesellschaft".

Digitized by Google

Zum Problem des reinen Wissens

Von W. SESEMANN-Kowno

(Schluß)

IX.

Das wesentliche Hindernis für die Realisierung des reinen adäquaten Wissens liegt, wie wir sahen, darin, daß alles empirische Wissen durch gewisse Einstellungen bedingt ist, d. h. durch das reale Verhalten des Subjekts zu seiner Umwelt, durch seine Teilhabe an derselben. Eben in diesem Verhalten, Teilhaben, Wirken äußert es sich als endliches Wesen, das in diesem seinem endlichen Sein und Erleben aufgeht und sich daher auch in seinem Erkennen auf Endliches und standpunktlich Bedingtes beschränkt, d. h. lediglich auf das, was in den Umkreis seines realen Verhaltens, Wirkens und Erlebens fällt. Die Realisierung des reinen adäquaten Wissens erfordert also zuallererst, daß das erkennende Subjekt aus dem Bannkreis seines individuellen endlichen Seins heraustrete, sich von ihm löse und dadurch die Freiheit und Unbeschränktheit des rein theoretischen Blickes gewinne; sie erfordert also eine Aufhebung aller realen Teilhabe des Subjekts am Sein.

Welche von den Bewußtseinseinstellungen, die dem endlichen Subjekte zugänglich sind, vermag nun dieser Vorbedingung des adäquaten Wissens am besten zu genügen, ihrer Erfüllung am nächsten zu kommen? – Offenbar – die rein gegenständliche Einstellung; sie stellt ja zwischen dem Subjekt und dem Objekt ein Distanzverhältnis her, sie schaltet das reale Subjekt aus der Objektwelt aus oder betrachtet es, sofern sie es überhaupt in ihren Gesichtskreis zieht, bloß als einen unter den unzähligen „Gegenständen", aus denen sich die subjektfremde Ding- und Erscheinungswelt zusammensetzt. Gewiß ist das durch diese Einstellung gewonnene Wissen inhaltlich durchaus nicht adäquat dem Sein der Welt in ihrer Totalität; formal entspricht es aber der Forderung eines „theoretischen", d. h. von allem realen Sein losgelösten Verhaltens gegenüber der intendierten Objektwelt. So ist es denn

Digitized by Google

nicht anders möglich, als daß alles Wissen, sobald es auf das Ideal der Reinheit und Adäquatheit hintendiert, ganz gleichgültig, aus welcher Einstellung es auch hervorgegangen sein mag, – für ein endliches Wesen zu gegenständlichem Wissen wird. Erst die gegenständliche Einstellung sichert dem Wissen volle Selbständigkeit dem Sein gegenüber und läßt es sich zu einer autonomen Region entfalten, die nicht irgend welchen endlichen realen Zwecken dient, sondern Selbstzweck ist und Eigenwert besitzt.[1]) Freilich genügt dazu die schlichte gegenständliche Einstellung, wie sie z. B. in der Wahrnehmung vorliegt, noch nicht, sondern das Wissen selbst muß gegenständlich intendiert, d. h. es muß Objekt einer gegenständlichen Intention werden. Dann erst kommt das Wissen zu sich selbst und gewinnt An-und-für-sich-sein. Von Seiten des erkennenden Subjekts betrachtet, hat die gegenständliche Reflexion auf das Wissen für die Aktualisierung seiner Selbständigkeit und Reinheit auch noch in anderer Hinsicht Bedeutung. Erst die gegenständliche Reflexion macht das Wissen aus einem bloßen „Gegeben-sein" oder „Haben" zu einem bewußten Besitz des Subjektes, über den es wirklich souverän verfügen, und den es daher eben als solchen Besitz in seinem Eigenwert anerkennt und zu erhalten und weiter zu entwickeln bestrebt ist.

Zunächst erwirbt das Wissen dadurch einen eminent praktischen Wert; erst als bewußter Besitz des Subjekts, d. h. in gegenständlicher Reflexion erfaßt, wird es zur praktischen Wissenschaft, zum technischen Mittel κατ' ἐξοχήν, von dem der Mensch im Kampf ums Dasein und besonders zwecks Unterwerfung der Naturkräfte nach freiem Belieben Gebrauch machen kann. Allein diese praktische Bedeutung ist immer schon die Folge seiner inneren Entwicklung und diese ist es, die dadurch, daß das Wissen Besitz des Subjektes geworden, erst zu entelechialer Vollendung zu gelangen vermag. Nur sofern das Subjekt sich durch gegenständliche Reflexion des Wissens bemächtigt, vermag es auch an der Entfaltung desselben methodisch zu arbeiten, es vor allen äußeren wesensfremden Einflüssen (praktische Interessen, durch Standpunkte und Einstellungen bedingte Einseitigkeiten und Deformationen) zu wahren und seine Reinheit und Adäquatheit immer mehr zu steigern, und zu

1) Wodurch keineswegs ausgeschlossen ist, daß dies autonome Wissen gewisse geistige, ontische Zwecke realisiert, die nicht in ihm selbst liegen.

Digitized by Google

vertiefen. Auf dieser Stufe seiner Entwicklung kann das Wissen nicht mehr im Zustande einer bloßen „Intuition" oder „Einsicht" verharren, die ganz im erschauten Sein aufgeht und nur soweit Form und Gestalt hat, als sie den Gegenstand darstellt, die ihm eigene Form in sich aufnimmt. Soll das Wissen wirklich Besitz des Subjektes sein, so darf es nicht im erfaßten Sein gleichsam stecken bleiben, in ihm aufgelöst sein; es muß sich von diesem Sein loslösen lassen, und das ist nur möglich, wenn es selbst subjektiv wird, d. h. in eine Form geprägt wird, die es zu einem Besitz des Subjekts macht, dem Bewußtsein des Subjekts wahrhaft einverleibt. Die Form nun, die in der Entwicklung des Wissens diesen bedeutsamen Schritt bedingt, ist die logische Form. Aus der eigentümlichen Rolle, die sie spielt ergibt sich ihr doppelsinniger, zugleich subjektiver und objektiver Charakter. Einerseits ist sie berufen, den sachlichen dem Sein adäquaten Bestand des Wissens zu wahren und zu fixieren; insofern darf die Formung, die sie der Wissensmaterie verleiht, dem Gegenstand nicht Gewalt antun, sondern muß sich auf der ihm eigenen Struktur, als eines Seins überhaupt, aufbauen. Da es sich hierbei um die Formung jedes gegenständlichen Erkennens[1]) handelt, so braucht die logische Form (und die Kategorien, in denen sie sich entfaltet) nicht der spezifischen Struktur des einzelnen Gegenstandes, sondern bloß der Struktur des Gegenstandes überhaupt zu entsprechen. Andrerseits ist es die logische Form, die das Wissen dem Subjekt als Eigenbesitz einverleibt, sie muß es daher dem endlichen beschränkten Wesen des Subjektes anpassen (d. i. die „methodische" Bedeutung der logischen Form). Was das bedeutet, und wie die Mannigfaltigkeit der logischen Formen und Kategorien durch diese ihre doppelte Funktion bestimmt wird, ist ein besonderes Problem, auf das wir hier nicht näher eingehen können.[2])

1) Zur Erläuterung unserer Terminologie: Der Unterschied zwischen Wissen und Erkenntnis besteht für uns nicht darin, daß Erkennen - das Erfassen eines Seins, das Wissen aber das Haben dieses erfaßten Seins bedeutet. Erkenntnis ist für uns immer „gegenständliches", also zum mindesten logisch geformtes Wissen. Erkenntnis ist mithin eine bestimmte Wissensart. Für die Bezeichnung des Wissens überhaupt könnte man zwischen den Ausdrücken „Wissen" und „Bewußtsein" schwanken. Wir haben den Ausdruck Wissen vorgezogen, weil der Ausdruck Bewußtsein zu vieldeutig ist und leicht in rein subjektivem Sinne verstanden werden kann (Wissen als Bewußtseinsinhalt).

2) Nur aus diesem sachlichen Zusammenhang scheint uns eine Erklärung des Urteils als logischer Grundform des gegenständlichen Erkennens möglich zu sein.

Digitized by Google

Mit der logischen Formung als wesentlicher Stufe der Vergegenständlichung des Wissens steht dann noch eine weitere Formung desselben in unmittelbarem Zusammenhange: und das ist die sprachliche Formung. Nicht als bloß äußerliche und empirisch-zufällige Einkleidung und Symbolisierung tritt sie zur logisch geformten Erkenntnis hinzu, sondern als innerlich notwendiges Resultat, als natürlicher Abschluß dieses gesamten Formungs- und Vergegenständlichungsprozesses. So sehr auch der sachliche Unterschied zwischen logischer und sprachlicher Form betont und festgehalten werden muß, so darf darüber doch der organische Zusammenhang beider nicht übersehen werden; eben an ihrem Unterschiede läßt sich auch ihre innere Zusammengehörigkeit aufweisen. Die Grenzprobleme der formalen Logik spielen unvermeidlich in das Gebiet der Sprachphilosophie, der Theorie der Sprachform hinüber. Nicht das Sprechen erzeugt und begründet das gegenständliche Denken und Erkennen, wie es der Nominalismus meint, sondern das gegenständliche Denken und Erkennen macht die Sprache zu seinem natürlichen Ausdruck. Das ist nun wiederum nicht so zu verstehen, daß das Denken erst dadurch gegenständlich wird, daß es sich an Worte und Wortgefüge heftet, mit ihnen „assoziert", sondern das Denken und Erkennen materialisiert und symbolisiert sich in der Sprache, weil und sofern es gegenständlich ist. Die Sprache und sprachliche Form als Manifestation und Ausdruck des gegenständlichen Denkens und Erkennens ist daher innerlich an die gegenständliche Bewußtseinseinstellung gebunden und wird auch in ihrer gesamten Entwicklung wesentlich von derselben bestimmt. –

Freilich ist die Abhängigkeit zwischen gegenständlichem Denken und Erkennen einerseits und dem Sprachbewußtsein andererseits keineswegs ein schlechthin einseitiges. Erwächst auch die sprachliche Form aus dem gegenständlichen Bewußtsein, so wirkt sie doch auch wiederum auf die Entwicklung des gegenständlichen Denkens zurück. Dem im Wort materialisierte Begriff ist unvermeidlich die Tendenz eigen zum Wortbegriff zu erstarren, d. h. die Gestalt eines dinghaften Seins anzunehmen. Die Vergegenständlichung artet in Verdinglichung aus. Darin äußert sich die mythenbildende Macht des Wortes. Hier nimmt die für das philosophische Denken so gefährliche Hypostasierung der Begriffe ihren Ursprung. Die Sprache, die ursprünglich die Stützpunkte für die freie Entfaltung des Denkens darbieten sollte,

Digitized by Google

wird nun zur drückenden Fessel. Nicht um einen äußeren Einfluß der Sprache auf das Denken und Erkennen handelt es sich hierbei, sondern um eine unvermeidliche Folge der gegenständlichen Einstellung, und eben darin liegt eine der großen, inneren Schwierigkeiten, mit denen die menschliche Erkenntnis ständig zu ringen hat.

X.

Kehren wir aber zu unserer Hauptfrage zurück: welche Folgen ergeben sich für das auf Reinheit und Adäquatheit abzielende Wissen aus dieser notwendigen Vergegenständlichung? – Als gegenständliches ist es, wie wir gesehen, dem Sein nicht mehr immanent, vielmehr tritt es ihm als ein Selbständiges gegenüber; und zwar löst es sich nicht nur von dem Sein des Objektes, auf das es gerichtet ist, los, sondern ebenso auch von dem Sein des Subjektes, dem Erleben, dem es ursprünglich als immanenter Bestandteil eingebettet ist; es bildet sich also zu einer besonderen phänomenalen Sphäre, einem eigenartigen autonomen Sein aus, das im Gegensatz zum Sein des Objektes und Subjektes ein „ideales" Sein ist, und das sich in der gnoseologischen Korrelation zwischen Subjekt und Objekt als ein Mittleres, als besondere Zwischenregion einschiebt. In diese Region geht nicht alles bloß logisch und sprachlich geformte, also in Begriffen, Urteilen und Urteilszusammenhängen kristallisierte Wissen ein, sondern ihr gehört auch, gleichsam ihren Vorhof bildend, alles Wissen an, das einen ausgesprochenen bildhaften, vorstellungsmäßigen Charakter trägt, d. i. alles Wissen, das als Bild, als Vorstellung vom Sein, das es abbildet oder vorstellt, unterschieden wird. Denn auch hier liegt schon eine Vergegenständlichung und Verselbständigung des Wissens dem realen Sein gegenüber vor. Dieses eigentümliche Phänomen – die Bildung einer autonomen Wissenssphäre – ist, wie wir meinen, einer der Angelpunkte des gesamten Erkenntnisproblems. Von der richtigen Deutung desselben hängt die Lösung der gnoseologischen Grundfragen wesentlich ab. Die Vergegenständlichung des Wissens bedeutet zugleich auch eine Verseinlichung. So notwendig einerseits die Vergegenständlichung ist, um die Reinheit und Selbständigkeit des Wissens zu wahren, so sanktioniert sie doch andrerseits als Verseinlichung die wesenhafte Inadäquatheit alles empirisch-realen Wissens. Hier tritt die oben gegebene Bestimmung des adäquaten Wissens als eines Nicht-

Digitized by Google

seins in ihrer prinzipiellen Bedeutung hervor. Das Wissen soll ja den Gegenstand adäquat, so wie er ist, darstellen oder geben. Heißt das, es soll mit dem Ansichsein des Gegenstandes identisch sein? Keineswegs. Es soll aber auch nichts anderes als der von ihm dargestellte Gegenstand sein, es soll also ebensowenig ein von ihm verschiedenes Sein sein. Denn ist es ein solches, so kann es den Gegenstand nur in dem ihm, dem Wissen eigenen Sein darstellen, d. h. in etwas, was von dem Gegenstand verschieden ist; dadurch aber verliert es die Möglichkeit ihn adäquat darzustellen, denn, indem es ihn in sich, als in einem von ihm Verschiedenen darstellt, macht es ihn schon zu einem anderen, als er in seinem Ansichsein ist.

So paradox das zunächst auch klingen mag, so läßt doch ein genaues Eingehen auf den Sinn des Wissens keine andere Deutung zu. Was bedeutet z. B. gnoseologisch betrachtet, die bildhafte Vorstellung, die wir von einem Dinge haben? Ist sie das Wissen dieses Dinges? Nein, denn sie gibt uns nicht den Gegenstand, wie er ist, sondern repräsentiert ihn nur in unserem Bewußtsein. Wir unterscheiden sie ja vom Gegenstand selbst als ein von ihm Verschiedenes. Als ein Verschiedenes kann sie nur repräsentieren, nicht aber adäquates Wissen sein. Sie gibt ja als Vorstellung den Gegenstand nur unvollständig in einer gewissen perspektivischen Abschattung und Verzerrung wieder. Ginge unser Wissen in der Vorstellung auf, so könnten wir um die Inadäquatheit der Vorstellung inbezug auf den Gegenstand nichts wissen. Das Wissen um den Gegenstand geht also nicht in der Vorstellung auf, sondern die Vorstellung als Repräsentant des Gegenstandes, d. h. in ihrem Vorstellung-sein ist nur der subjektive Stützpunkt des eigentlichen Wissens, der vergegenständlichte Aspekt des ansichseienden Gegenstandes. – Und dasselbe gilt auch in analoger Weise vom Begriff, vom Urteil, überhaupt von jedem in gegenständlicher Reflexion erfaßten und daher verseinlichten Wissen. Auch der Begriff ist ein anderes als das Was (Wesen) des Gegenstandes, er vertritt es bloß im Bewußtsein, ist ihm aber als Begriff (der sich in einer Definition durch Aufzählung seiner Merkmale explizieren läßt) durchaus nicht adäquat. Ein Wissen, eine Erkenntnis in vollem Sinne des Wortes ist die Vorstellung, der Begriff nur, soweit als sie über sich selbst hinaus auf den Gegenstand in seinem Ansichsein hinweisen, hinzielen, d. h. sofern sie im Husserlschen Sinne mit einer gegenständlichen Intention verbunden sind. Der Begriff

Digitized by Google

der Intentionalität, der von der Phänomenologie in das Zentrum des Erkenntnisproblems gerückt worden ist, erscheint in diesem Zusammenhang in neuer Beleuchtung und erweist sich als mit der gegenständlichen Einstellung (aber auch nur mit dieser!) unlöslich verbunden. Und zwar ist es das zweite wesentliche Moment an der Intentionalität, das sich hier in ganzer Tragweite geltend macht: nicht das bloße Gerichtetsein des Bewußtseins auf einen außer ihm seienden Gegenstand, sondern das Nicht-zusammenfallen und Sich-nicht-decken zwischen dem im Bewußtsein gehabten „Aspekt" und dem gemeinten, intendierten Gegenstand als solchem. Dieses zweite Moment steckt implizite schon in dem schlichten Gegenstandsbewußtsein (das Sehbild des Dinges ist auch für dieses unreflektierte Bewußtsein letztlich nicht äquivalent dem Sehding, geschweige denn dem realen Ding überhaupt). Allein erst im reflektierten Gegenstandsbewußtsein tritt es explizit hervor, wird es wahrhaft aktuell. Das bedeutet: erst im reflektierten gegenständlichen Bewußtsein kommt es zu einer deutlichen Scheidung von Gegenstand einerseits und Vorstellung, Begriff u. d. m. andrerseits. Denn erst in diesem Bewußtsein wird das Wissen vergegenständlicht, verseinlicht und als ein solches von dem reinen adäquaten Wissen unterschieden. Fragt man darnach, was denn dieses adäquate Wissen neben dem intendierten Gegenstande und der unmittelbar präsenten Vorstellung oder dem Begriff ist, und wo es sich als solches aufzeigen läßt, so zeugt das nur davon, daß man den springenden Punkt des hier vorliegenden Problems nicht begriffen hat und unvermerkt immer wieder nach einem bereits vergegenständlichten Wissen sucht. Das Vorhandensein dieses Wissens gibt sich schon darin kund, daß dem Subjekt nicht nur die Vorstellung (oder der Begriff) präsent ist, sondern auch die Inadäquatheit derselben dem intendierten, aber nicht gegebenen Gegenstande gegenüber zu Bewußtsein kommt. Das besagt ja eben die Intention, die auf den Gegenstand selbst gerichtet ist und ebendeswegen über das im Bewußtsein gegenwärtige (die Vorstellung, den Begriff) hinausgeht. Darin liegt aber zugleich auch die Einsicht, daß das vergegenständlichte Wissen das adäquate Wissen wohl repräsentiert, ihm als Stütz- und Ausgangspunkt dient, niemals aber mit demselben zusammenfällt. Nur auf diese Weise scheint uns eine Lösung des Zirkels (und Widerspruchs) möglich zu sein, der in der Unterscheidung von Vorstellung und ansichseiendem Ge-

Digitized by Google

genstand zum Vorschein kommt und einen Stein des Anstoßes für alle Erkenntnistheorien bildet. – Wenn alles Wissen, wie der subjektive Idealismus behauptet, nur Vorstellung ist, die Vorstellung aber doch vom Gegenstand selbst unterschieden wird, wie es der phänomenale Sachverhalt erfordert, so entsteht die Frage, wie wir um diesen Unterschied wissen können, da unserem Bewußtsein nur die Vorstellung, nicht aber der Gegenstand selbst gegeben ist. Denn diese Verschiedenheit kann uns nur durch einen Vergleich beider zum Bewußtsein kommen, also unter Voraussetzung eines unmittelbaren Wissens um den Gegenstand. Durch völlige Beseitigung des Ding-ansichbegriffs läßt sich die Schwierigkeit nicht beheben, weil damit auch der Begriff der Vorstellung, der nur in Korrelation zum Begriff des Gegenstandes selbst sinnvoll ist, null und nichtig wird, d. h. aber, ein unmittelbar gegebener Tatbestand einfach geleugnet wird. Aber auch für einen intuitivistischen Realismus (schon garnicht zu reden vom kritischen Realismus, der im gleichen Zirkel, wie der subjektive Idealismus, befangen ist) liegt in diesem Sachverhalt eine prinzipielle Schwierigkeit vor. Wenn er behauptet, daß wir im gegenständlichen Erkennen den Gegenstand in seinem Ansichsein unmittelbar intuitiv erfassen, so muß er doch auf Grund des phänomenologischen Befundes zugeben, daß es immer nur Aspekte des Gegenstandes, „Ausschnitte" aus der Wirklichkeit sind, die unserem Bewußtsein unmittelbar gegeben sind. Diese Aspekte und Ausschnitte sind aber als solche subjektiv bedingt (durch den Standpunkt des Subjektes, seine Interessen, Aufmerksamkeit u. dgl. m.); und sind daher, als in sich abgeschlossene Gebilde betrachtet, (z. B. das mir eben gegebene „Sehding") den Vorstellungen darin analog, daß sie sich mit dem Gegenstand in seinem Ansichsein nicht decken. Sind uns aber nur Aspekte und Ausschnitte gegeben, wie können wir dann ein Wissen um den Gegenstand selbst und das Bewußtsein der Unvollständigkeit und Inadäquatheit der einzelnen Aspekte haben? Auch das Vorhandensein einer Mehrheit von Aspekten hilft uns nicht weiter, denn weder im einzelnen Aspekt als gegenständlicher Gegebenheit, noch in ihrer Summe ist die Bezogenheit auf einen identischen ansichseienden Gegenstand, der in keinem von ihnen noch auch in ihrer Totalität aufgeht, mitgegeben. Diese Einheit des Gegenstandes selbst ist also nicht in der gleichen Weise intuitiv und gegenständlich gegeben, wie der einzelne Aspekt. Kurz, solange der intuitivistische

Digitized by Google

Realismus sich nur auf das vergegenständlichte Wissen stützt, vermag er aus diesem Zirkel keinen Ausweg zu finden. Die Auflösung desselben scheint uns nur möglich zu sein, wenn das gegenständliche und vergegenständlichte Wissen nicht als das Wissen im strengen Sinne des Wortes anerkannt wird, sondern lediglich als Beschränkung und perspektivische Deformation des adäquaten reinen Wissens. Von hier aus wird auch das eigentliche Motiv, von dem sich die Erkenntnistheorie der neuen Zeit im Kampf gegen die Abbildtheorie leiten läßt, verständlich. Der Grundfehler dieser Theorie besteht nicht darin, daß sie das Wissen als Abbild eines Urbildes bestimmt, das dem Bewußtsein nicht gegeben und daher unbekannt ist; gerade in diesem Punkte ist sie phänomenologisch im Recht: nicht ein Wissen des Urbildes, wohl aber ein Wissen um das Urbild ist tatsächlich in jeder Erkenntnis vorhanden. Der Fehler liegt vielmehr darin, daß sie das Wissen schlechthin als „Abbild" („Abbilden") bestimmt, also das Wissen als solches mit dem gegenständlichen und vergegenständlichten identifiziert und somit als ein gegenständliches Sein besonderer Art betrachtet. Das wahre Wissen ist immer Wissen des Urbildes, nicht des Abbildes. Denn das Abbild ist verschieden vom Urbild und kann daher als ein solches niemals das adäquate Wissen des Urbildes darstellen. Immer ist es nur der inadäquate-gegenständliche Repräsentant des reinen Wissens und erhält seine Wissensbedeutung und seinen Wissenswert durch seine Bezogenheit auf das reine Wissen, also durch die wenn auch nur unvollständige, beschränkte Präsenz des adäquaten Wissens in ihm. Der kardinale Fehler der Abbildtheorie ist mithin ein Fehler, der nicht nur für diese Theorie charakteristisch ist, sondern den letzterdings alle Theorien teilen, welche das Wissen als ein besonderes gegenständliches Sein betrachten (ganz einerlei, wie sie es auch sonst erklären mögen, ob kausal als „Affiziertsein" des Subjektes durch das Objekt, oder sonst irgendwie anders); er ist daher auch der Repräsentationstheorie, der Symboltheorie u. a. ä. eigen. Diese Theorien sind so weit im Recht, als sie das aus gegenständlicher Einstellung hervorgegangene vergegenständlichte Wissen im Auge haben. Damit verfehlen sie aber gerade das Wesen des Wissens, das reine Wissen, das allem gegenständlichen und realen Sein gegenüber ein Nichtsein ist. Andernfalls bleibt die dem gegenständlichen Wissen eigene, scheinbar innerlich widerspruchsvolle Verbindung von Immanenz (dem Be-

Digitized by Google

wußtsein des Subjekts gegenüber) und von Transzendenz (Hinübergreifen auf den transzendenten, ansichseienden Gegenstand) unverständlich. Das reine Wissen ist eben weder ein objektives, noch ein subjektives, noch auch ein drittes zwischen ihnen liegendes reales oder gegenständliches Sein, es ist diesem Sein gegenüber durchaus ein Nichtsein, gehört gleichsam einer anderen, mit ihm unvergleichlichen Dimension an.

Der von der Phänomenologie herausgearbeitete Intentionsbegriff, der in der Erkenntnis den intendierten transzendenten Gegenstand von den immanent gegebenen Vorstellungen und Begriffen streng unterscheidet, bedeutet einen gewaltigen Fortschritt in der präzisen Fassung des Erkenntnisproblems. Es genügt aber nicht in der Intentionalität bloß auf das der Erkenntnis eigene Transzendenzmoment hinzuweisen. Das Vorhandensein eines solchen ist nur dadurch möglich, daß das gegenständliche und vergegenständlichte Wissen selbst nichts anderes als eine Beschränkung und Verendlichung des reinen absoluten Wissens ist, in dem der Gegensatz von Immanenz und Transzendenz letzterdings aufgehoben ist. Freilich ist das reine, adäquate Wissen in dem gegenständlichen nur verhüllt, nur implizit präsent. Das Urbild steht nicht neben dem Abbild leibhaftig da, sondern scheint durch dasselbe hindurch; unmittelbar manifestiert es sich also bloß in dem Bewußtsein der Inadäquatheit des Abbildes. – Es ist daher unvermeidlich, daß das Moment des reinen Wissens übersehen wird, daß es aus dem Gesichtskreis der theoretischen Reflexion herausfällt, sobald als erfahrungsmäßig gegeben bloß das gegenständlich Gegebene gilt, d. h. die gegenständlichen Aspekte (oder Vorstellungen) des erfaßten Gegenstandes.[1])

---

1) Wollte man dagegen einwenden: das Wissen ist doch immer ein Etwas, also ein Sein; als Nichtsein kann es daher nur in relativem, nicht in absolutem Sinne verstanden werden, so ist das gewiß richtig. Die Charakteristik als Nichtsein kommt dem Wissen nur im Vergleich zum realen und gegenständlichen Sein zu. Es genügt aber eben darum auch nicht das Wissen als ideales, irreales Sein zu bestimmen; es könnte dann immer noch gegenständlich sein; die Gegenständlichkeit ist es aber gerade, die dem Wesen des reinen Wissens fremd ist.

Digitized by Google

XI.

Diese Beschränkung des Wissens auf das gegenständlich Gegebene verleiht dem Wissen ein ausgesprochen phänomenalistisches Gepräge. Das ergibt sich schon aus dem Wesen der gegenständlichen Bewußtseinseinstellung, wie wir sie oben charakterisiert haben. Indem sie das Objekt dem Subjekt gegenüber distanziert, entfremdet sie es ihm und seinem Wissen. Der Gegenstand der Erkenntnis wird zu einem transzendenten jenseits des immanenten (gegenständlichen) Wissensgehalts liegenden Sein. Zwischen Subjekt und Objekt entsteht eine unüberbrückbare Kluft. Und nicht nur zwischen Subjekt und Objekt, sondern auch zwischen Wissen und Gegenstand des Wissens. Das Wissen, sofern es vergegenständlicht wird, tritt in funktionale Abhängigkeit vom Subjekt, wird einer subjektbedingten logischen Formung unterworfen. Als subjektiv Bedingtes verbleibt es in der Sphäre des Subjekts, es ist bloß Vorstellung, Begriff, Urteil, kurz Abbild, Symbol, Darstellung, Bedeutung, also etwas vom an sich seienden Gegenstande Verschiedenes, ihm nicht Gleichkommendes. Daher vermag das rein gegenständliche Wissen in seiner phänomenalen Gegebenheit immer nur „Aspekte", „Seiten", „perspektivische Abschattungen" des Gegenstandes zu bieten. Es trifft gleichsam nur die Oberfläche, die äußere Hülle des Gegenstandes, ohne in seinen inneren Kern, in das, was hinter seiner Erscheinung steckt, einzudringen. Dieser Eindruck, den alle rein gegenständliche naturwissenschaftliche Erkenntnis erweckt, ist nicht bloßer Schein, der einer unwissenschaftlichen mythischen Betrachtungsweise entspringt, sondern zeugt von einer durchaus richtigen Auffassung des Grundcharakters dieser Erkenntnisart. Sofern sie aber das „Urbild" in seiner ganzen Fülle und Leibhaftigkeit nicht zu erreichen vermag, trägt sie ein ausgesprochen p h ä n o m e n a l e s Gepräge; und zwar ist diese Phänomenalität[1])

1) Die Phänomenalität, die hier in Rede steht, ist durchaus nicht nur in rein subjektivistischem Sinne gemeint, als wäre jeder gegenständliche Aspekt des Seins lediglich ein Erzeugnis des erkennenden Bewußtseins. Die Erscheinung des Gegenstandes kann auf durchaus objektiver Grundlage beruhen (wie es z. B. der Intuitivismus annimmt). Was hier mit dem Begriff der Phänomenalität gemeint ist, ist die Abhängigkeit der Erkenntnis von der gegenständlichen Einstellung, welche das Wissen beschränkt, vereinseitigt, nicht aber in reine Subjektivität auflöst.

Digitized by Google

nicht eine bloß empirische, zufällige, sondern eine wesensnotwendige, durch die Natur der gegenständlichen Einstellung selbst bedingte. – Es ist daher auch kein Zufall, daß alle positivistisch gerichtete Philosophie, die sich an den „positiven" Wissenschaften orientiert, zu einer phänomenalistischen Erkenntnistheorie hinneigt und den metaphysischen, „ontischen" Fragen meist ganz verständnislos gegenübersteht.[1]) Eine Ontologie auf dem Boden der rein gegenständlichen Betrachtungsweise, wie sie den Naturwissenschaften zu Grunde liegt, ist unmöglich, weil innerlich widerspruchsvoll. Sie wird immer nur in dem Falle möglich, wenn die positiv gegenständliche Betrachtungsweise an den entscheidenden Punkten durch eine andere über das rein gegenständlich Gegebene hinausgehende ersetzt oder ergänzt wird. Das Zeitalter des Positivismus war antimetaphysisch, nicht weil die Errungenschaften der positiven Wissenschaften die Metaphysik entbehrlich gemacht hatten, sondern weil die Grundeinstellung des Positivismus (die rein gegenständliche) nur eine wissenschaftliche, nicht aber eine metaphysische Erkenntnis ermöglichte.

Außer dem phänomenalen Charakter ergeben sich aus der gegenständlichen Einstellung für das Wissen auch noch andere weittragende Folgen. Wird schon durch die gegenständliche Distanzierung das Objekt dem Subjekt entfremdet, so löst die gegenständliche Reflexion das Wissen vollends von dem Sein des Gegenstandes los, macht es zu einem besonderen autonomen Sein, das als ein solches sein Eigenleben führt und seinen eigenen Gesetzen folgt. Diese Vergegenständlichung und Verselbständigung des Wissens kann nun unvermerkt dahin führen, daß das Wissen die Fühlung mit dem Sein (dem Gegenstande) verliert, und daß dadurch in ihm meonistische[2]) Tendenzen zur Geltung kommen, die für die gesamte geistige Kultur eine ernste und bleibende Gefahr bilden. Diese meonistischen Tendenzen sind es in erster Linie, welche die Inkongruenz, das Auseinanderklaffen zwischen Speku-

1) Hieraus erhellt bereits, daß jede Orientierung der Philosophie an der positiven Naturwissenschaft ein fundamentaler Irrtum ist. Denn diese Orientierung bedeutet bei konsequenter Durchführung eine Selbstaufhebung der philosophischen Erkenntnis.

2) Meonistisch sind die Tendenzen dieses Wissens insofern, als ihr Objekt nicht das Sein selbst, sondern ein Falsifikat desselben ist, also insofern als sie ein Nichtseiendes für ein Seiendes ausgibt.

Digitized by Google

lation und Realität verschulden. Hier liegt auch eine der Hauptquellen des Rationalismus, der in immer neuen und neuen Abwandlungen sich des philosophischen Denkens bemächtigt und die metaphysische Spekulation verfälscht. Bezeichnen wir das vergegenständlichte Wissen als Objekt zweiter Ordnung im Unterschied vom Sein, auf das es gerichtet ist, als dem Objekte erster Ordnung, so läßt sich die Erschleichung, die der Rationalismus begeht, in folgender Weise bestimmen: er setzt an die Stelle des Objekts erster Ordnung (des Seins) das Objekt zweiter Ordnung (das vergegenständlichte Wissen) und überträgt die Struktur und Gesetzlichkeit dieses letzteren auf das erstere. Die Versuchung zu solch einer Fälschung ist deshalb so groß, weil die Gesetzlichkeit des vergegenständlichten Wissens eben die logische und methodologische ist, d. h. also die Gesetzlichkeit, durch welche das Wissen eine dem Subjekt angepaßte Form erhält und ihm als wahrhafter Besitz einverleibt wird. Diese Gesetzlichkeit muß daher, wenn einmal erfaßt, dem Subjekt besonders durchsichtig und einleuchtend erscheinen, um so mehr als sie ihm die Möglichkeit gibt das von ihr beherrschte Objekt Stück für Stück seinem ganzen Bestande nach zu rekonstruieren. – In seiner typischen Form erwächst der Rationalismus immer auf dem Boden einer in sich reflektierten gegenständlichen Einstellung. Wo diese Einstellung, wenn auch nur an einigen wesentlichen Punkten überschritten wird, da bahnt sich auch eine Überwindung des Rationalismus an (wie z. B. in den idealistischen Systemen der Romantik).

Der Rationalismus ist jedoch nicht die einzige Form, in der die Verfälschung der Erkenntnis als Folge der einseitig gegenständlichen Einstellung auftritt. Die Verfälschung kann auch dadurch entstehen, daß zwar nicht dem eigentlichen Objekt (dem Sein) das vergegenständlichte Wissen von ihm untergeschoben wird, daß aber ein Sein gegenständlich gefaßt wird, dem die rein gegenständliche Einstellung nicht adäquat ist (wie z. B. das religiöse, ethische u. a. geistiges Sein). Es handelt sich hier also um eine Nichtübereinstimmung zwischen dem in der wissenschaftlichen Erkenntnis fixierten Gehalt und dem in der unmittelbaren Erfahrung gegebenen Tatbestand. Was die wissenschaftliche Erkenntnis erfaßt, ist nicht das unmittelbar Erfahrene, – dieses ist ja ein Ungegenständliches – sondern immer nur dessen gegenständlicher Reflex, d. h. die den unmittelbaren Erlebnissen in der gegenständlichen

Digitized by Google

Sphäre entsprechenden Erscheinungen. Hält sich nun die wissenschaftliche Erkenntnis lediglich an diesen gegenständlichen Reflex, als das Einzige, was ihr gegenständlich gegeben ist, so entgleitet ihr das eigentliche Phänomen, das sie intendiert, sie vermag es in seiner Wesenseigentümlichkeit nicht zu fassen. Daraus aber entwickelt sich im wissenschaftlichen Bewußtsein ganz unvermeidlich die Tendenz die betreffende Gattung von Phänomenen entweder ganz zu übersehen, oder aber ihre Selbstständigkeit zu leugnen und sie als Derivat irgend welcher anderer gegenständlicher Phänomene zu betrachten. (vgl. die Deutung des Psychischen im Materialismus, oder die Leugnung der Aktivität des Willens in der sogen. „Erlebnispsychologie" u. a. m.).

XII.

Für Wissenschaft und Philosophie entsteht daher die kardinale Frage: Wie läßt sich dieser fundamentale Mangel der gegenständlichen Einstellung, an die sie gebunden sind, die Einseitigkeit und Beschränktheit ihres Gesichtskreises überwinden? – Die Antwort auf diese Frage ist bereits durch das Obengesagte gegeben. Die gegenständliche Einstellung darf in den Fällen, wo es sich um die Erkenntnis eines nicht rein gegenständlichen Seins handelt, nicht isoliert bleiben; sie muß immer in Fühlung stehen mit der ursprünglichen ungegenständlichen Einstellung, der sie das gesamte Erfahrungsmaterial verdankt. Das ist aber nur möglich, wenn sie, immer wieder über sich selbst hinausgehend, auf die ursprüngliche Einstellung zurückgreift und sich ihr anzupassen strebt, d. h. sich von dem Bewußtsein leiten läßt, daß ihre Funktion hier bloß eine technische, methodische ist, daß sie lediglich die Aufgabe hat, das zu fixieren und logisch zu formen, was ihr die ungegenständliche Einstellung als unmittelbar Erlebtes, Erfahrenes darbietet. Ihre Grundintention muß also dahin gehen, sich selbst als in sich beharrende Einstellung aufzuheben, zu negieren, d. h. sich lediglich zum methodischen Mittel einer außerhalb ihrer liegenden Erkenntnis zu machen. – Sofern aber diese Grundintention die gegenständliche Einstellung transzendiert, entstammt sie nicht dieser selbst, sondern ist eine Manifestation des reinen, absoluten, an keine Einstellung gebundenen Wissens. Das reine Wissen ist es und nichts anderes, daß dieses Transzendieren, dieses Ineinandergreifen und Zusammenarbeiten verschiedener Einstellungen erst möglich macht; denn an

Digitized by Google

sich tendiert jede Einstellung dazu (und besonders die gegenständliche) sich zu isolieren, abzuschließen und die Aktualisierung jeder anderen zu verhindern. Wollte man das Vorhandensein eines reinen Wissensmomentes in jedem einstellungsbedingten Wissen in Abrede stellen, so wäre damit die Kontinuität des Wissens im Übergang von einer Einstellung zu einer anderen, also der innere Zusammenhang, der alle Einstellungen zu einer sachlichen Einheit verbindet, einfach aufgehoben. Es ist also das reine absolute Wissen, das als übergreifende Einheit über allen Einstellungen schwebt und die Erhaltung des in ungegenständlicher Einstellung gewonnenen Wissens auch in der gegenständlichen Einstellung ermöglicht.[1])

Für alle wissenschaftliche Erkenntnis, die sich auf geistiges und psychisches Sein bezieht, ist dieser Sachverhalt von entscheidender Bedeutung Anders bliebe alle aus ungegenständlicher Einstellung stammende Erfahrung für die wissenschaftliche und philosophische Erkenntnis, die ja immer gegenständlich ist, als ein absolut Transzendentes und Unerreichbares ewig verschlossen.[2])

Mag es nun auch für die positive Wissenschaft nicht immer von wesentlichem Belang sein, sich der Einstellung bewußt zu sein, aus der sie ihr Erfahrungsmaterial schöpft, mag sie sich daher vielfach (aber durchaus nicht immer) auf einen rein positivistischen Standpunkt beschränken und insofern die gegenständliche Einstellung als absolut betrachten dürfen, die Philosophie darf es jedenfalls nicht: wenn anders es ihre Aufgabe ist sich über den Ursprung ihrer Einsichten Rechenschaft zu geben und die

---

1) Nur aus der Präsenz des absoluten reinen Wissens in allem theoretisch gerichteten einstellungsbedingten Wissen ist auch jene eigentümliche Form der Reflexion zu verstehen, die Scheler als Reflexion im eigentlichen Sinne bezeichnet, und die er als besonderen Akt charakterisiert, der gleichsam auf dem Rücken eines anderen sitzt, ohne ihn im geringsten zu tangieren, als jenes eigentümliche Mitschweben des Bewußtseins „von", das einen Akt begleitet, wenn wir in ihm nicht vollständig aufgehn. Das ist eben die erste, aber schon entscheidende Äußerung des reinen Wissens.

2) S. z. B. wäre ein unmittelbares Erfassen des Willens unmöglich, weil der Wille als Aktivität ein Ungegenständliches ist, und die Erlebnispsychologie, die den Willen als selbstständiges Moment leugnet, wäre nicht durch den Hinweis auf seine Erlebnispräsenz zu widerlegen.

Digitized by Google

Phänomene in ihrer leibhaftigen Gegebenheit, nicht aber in irgend welchen Abbildern, Reflexen oder vermittelten Äußerungen zu erfassen. Die Frage: welcher Einstellung sie die Einsicht in die eine oder andere Seinssphäre verdankt, und wie sie auch in der ihr eigenen gegenständlichen Reflexion die Intention auf dieselbe sich zu erhalten vermag, hat daher für die Philosophie eine fundamentale methodische Bedeutung. Die gesamte philosophische Begriffsbildung hat sich von dieser Einsicht leiten zu lassen, denn einen echt philosophischen Wert kann ein Begriff sich nur dann zusichern, wenn er von der Intention auf das Sein, wie es an sich ist, auf das Phänomen, wie es sich unmittelbar darstellt (und damit auch auf die es erfassende Einstellung) beseelt ist. Es handelt sich hier daher nicht nur um eine methodische Frage. Sofern diese über jede relative Einstellung hinausgehende Grundintention das philosophische Denken beherrscht, muß sie auch nicht nur die logische, sondern auch die sprachliche Form der philosophischen Erkenntnis aus sich erzeugen und bestimmen. Es handelt sich hier also auch um eine Frage des philosophischen Stils. Das Stilproblem ist für die Philosophie nicht ein peripherisches, wie es ein solches für die Wissenschaft ist, sondern ein tief innerliches, das mit dem Wesen der Philosophie sachlich verkettet ist. Der sprachliche Ausdruck, sofern er nur begriffliches Zeichen ist, vermag immer nur eine gegenständliche Erkenntnis mit größerer oder geringerer Adäquation wiederzugeben und zu fixieren; nicht aber ein wesenhaft ungegenständliches Wissen. Sobald ein solches in Frage steht, kommt es nicht nur darauf an, dasselbe inhaltlich zu fixieren, sondern zuallererst auf die Einstellung hinzuweisen, die den Zugang zu dem intendierten Sein eröffnet, ja noch mehr – diese Einstellung lebendig fühlbar zu machen, sie gleichsam in statu nascendi zu reproduzieren. So paradox es daher auch auf den ersten Blick scheinen mag, so läßt es sich doch nicht bestreiten; eben weil die philosophische Erkenntnis reine Erkenntnis ist, eben weil sie das Sein an sich unverfälscht und unvermittelt zu erfassen bestrebt ist, eben deshalb erhält ihre sprachliche Form, ihr Stil einen mehr symbolischen Charakter. Das Wort als bloßes begriffliches Zeichen genügt ihr gerade in den wichtigsten Fällen nicht mehr; sie sieht sich genötigt, um die Beschränktheit der gegenständlichen Einstellung zu überwinden, zum Bilde, zum Symbol zu greifen, ohne jedoch darin das wahre Ziel ihrer Intention zu erblicken. Immer ist ihr der bildhafte Ausdruck, das

Digitized by Google

Symbol, die emotionale Spannung der sprachlichen Form nur Mittel, Weg, Methode, um sich eines an sich seienden Nicht-Symbolischen zu bemächtigen.[1])

Diese Stilfrage taucht jedoch in der Philosophie nicht nur in den Fällen auf, wo die Erkenntnis eines ungegenständlichen oder nicht rein gegenständlichen Seins in Rede steht. Sie ist vielmehr eine allgemeine philosophische Frage. Das Hinausgehen über die gegenständliche Einstellung, das souveräne Schweben über ihr ist für alles philosophische Denken wesentlich; denn anders vermag es der reinen Erkenntnis ihre Freiheit und Unabhängigkeit von jeder Einstellung und einstellungsbedingten Beschränktheit nicht zu wahren. Darin spricht sich eben die Grundintention des philosophischen Denkens aus, eben das, was seine Reinheit und Absolutheit begründet und gewährleistet.[2])

XIII.

Überblicken wir nun die Ergebnisse unserer Untersuchung. – Wir haben das Wesen des reinen Wissens zu bestimmen gesucht und als eine seiner fundamentalsten Bestimmungen seine Unabhängigkeit von aller realen Einstellung herausgestellt. Dabei erwies es sich, daß die reine Erkenntnis keineswegs mit der gegenständlichen zusammenfällt, sondern daß auch diese letztere einstellungsbedingt ist. Trotzdem ist die reine (philosophische) Erkenntnis real an die gegenständliche Ein-

1) In der Bedeutung, welche das Symbolische für den philosophischen Stil gewinnt, birgt sich auch eine ernste Gefahr für das philosophische Denken: nämlich die Verwischung der Grenzen zwischen Philosophie und Kunst (eine Gefahr, der die Romantik bekanntlich erlegen ist). Einer der kardinalen Unterschiede zwischen Philosophie und Kunst liegt in der verschiedenen Bedeutung des symbolischen Ausdrucks hier und dort. Das ästhetische Symbol ist immer mehr als bloßes Mittel, weil die Grundintention der Kunst eine wesentlich andere ist.

2) In dieser Richtung scheinen sich uns auch die leitenden Gedanken P. Feldkellers in seiner Schrift „Graf Keyserlings Weg zum Übersinnlichen" zu bewegen. Der Verfasser beschränkt sich durchaus nicht auf eine Interpretation Keyserlingscher Gedanken, sondern geht in seiner Analyse der Grundintention philosophischer Begriffsbildung durchaus eigene Wege. Uns will nur scheinen, daß F. bei der negativen Bedeutung des Hinausgehens über jeden empirischen Gesichtspunkt, jede bestimmte Intention stehen bleibt, und die positive Kehrseite dieses Aktes, auf die es eigentlich ankommt, nicht genügend würdigt. Daher gewinnt die Absolutheit des philosophischen Denkens einen subjektiven Anstrich (als absolute Souveränität oder Freiheit des Denkens) und kommt sachlich nicht über einen alle Intentionen und Gesichtspunkte nivellierenden Relativismus hinaus.

Digitized by Google

stellung gebunden; nur durch Vermittelung derselben vermag sie ihre Grundintention zu verwirklichen. In dieser Vorzugsstellung der gegenständlichen Einstellung bekundet sich eine Eigentümlichkeit der Erkenntnis endlicher Subjekte, die man wohl als Exzentrizität bezeichnen könnte. Das erkennende Subjekt steht nicht im Zentrum des Seins; ihm eröffnet sich die Einsicht in dasselbe immer nur von einem bestimmten außerhalb gelegenen Standort aus. Darin äußert sich eine gewisse der Erkenntnis endlicher Wesen notwendig anhaftende Irrationalität.

Die reale Abhängigkeit der reinen Erkenntnis von der gegenständlichen Einstellung zieht nun eine Reihe weittragender Folgen nach sich, welche der reinen Erkenntnis wesentliche Einschränkungen auferlegen: so führt sie vor allem zur Loslösung der Erkenntnis vom Sein, zur gegenseitigen Transzendenz beider und verleiht dadurch dem Wissen einen phänomenalistischen, ja sogar meonistischen Charakter. Das ist der Grundmangel der gegenständlichen Einstellung, der nur durch ihre ständige Selbstaufhebung beseitigt werden kann.

Den ungegenständlichen Einstellungen ist dieser Mangel, die Distanzierung, Getrenntheit vom Sein fremd. Sie beruhen auf einer unmittelbaren Teilhabe am erfaßten Sein und tragen daher ein durchaus ontisches Gepräge. Ihr Mangel ist ein anderer: gerade ihr Eingebettetsein im realen Sein läßt sie über ihre provinzielle Befangenheit nicht hinauskommen und benimmt dem Wissen die Möglichkeit, zu der für die absolute Erkenntnis wesentlichen Selbständigkeit und Universalität zu gelangen. Die unmittelbare Fühlungnahme mit dem Sein, das Mittendarinstehen ist derjenige Wesenszug des ungegenständlichen Bewußtseins, der es mit dem reinen Wissen verbindet, ihm wesensverwandt macht. Die gegenständliche Einstellung ist dagegen allein im Stande, der reinen Erkenntnis Universalität und Selbständigkeit zu sichern. Die absolute Erkenntnis muß daher ihrem Wesen nach beide Bestimmungen (die unmittelbare Fühlungnahme mit dem Sein und die Universalität) in sich vereinigen. Empirisch kann sie freilich niemals in ganzer Fülle und Reinheit aktualisiert werden, da sie als Erkenntnis endlicher Subjekte immer an eine bestimmte einschränkende Einstellung gefesselt ist. Immerhin muß diese ihre Wesenseigentümlichkeit, wenn auch verhüllt und unvollkommen, in ihrer empirischen Verwirklichung zum Ausdruck kommen. Das heißt aber: auch in der gegenständ-

Digitized by Google

lichen Einstellung muß, sofern in ihr die Grundintention der reinen Erkenntnis lebendig und wirksam ist, diese Eigentümlichkeit der letzteren sich geltend machen. Und wir sahen bereits, worin sie sich geltend macht: in der ständigen Selbstaufhebung der gegenständlichen Einstellung, in ihrer Fähigkeit über sich selbst hinauszugehen, zu sich selbst Distanz zu nehmen und auf andere ungegenständliche Einstellungen zurückzugreifen. Sie vermag das nur, weil sie nicht bloß schlichte Erkenntnis, sondern auch reflektierende Erkenntnis, nicht nur Erkenntnis eines anderen (des Seins), sondern auch Erkenntnis ihrer selbst ist. Kurz, die gegenständliche Erkenntnis vermag die absolute Erkenntnis in sich zu verwirklichen, sofern sie Selbsterkenntnis ist. Die Selbsterkenntnis aber als logisch geformte, gegenständliche Erkenntnis entspringt nun zwar einem Akte gegenständlicher Reflexion, allein diese Reflexion ist nur dadurch möglich, daß sie im unmittelbaren ungegenständlichen Selbstbewußtsein fundiert ist. Denn um auf sich selbst reflektieren, sich selbst in seinen Erscheinungsweisen gegenständlich erfassen zu können, muß das Ich schon seiner selbst als eines solchen unmittelbar inne sein, sich selbst erleben. Dies unmittelbare Selbstbewußtsein ist aber, wie es schon Augustin und Descartes richtig erkannt haben, ein Seinswissen κατ' ἐξοχήν, d. i. ein Wissen welches das Sein des Ich ganz unmittelbar in sich hat, welches also nicht symbolisch, nicht phänomenalistisch ist. – Wir sehen also: die Grundintention des reinen Wissens vermag sich in der gegenständlichen Erkenntnis nur dadurch zu erhalten und durchzusetzen, daß sie das absolute ungegenständliche Selbstbewußtsein hinter sich als Grundlage und als Stützpunkt hat. Nur dadurch gewinnt es die Fähigkeit die ihm eigene Phänomenalität zu überwinden und die Fühlung mit dem absoluten Sein zu wahren. Die absolute Seinserkenntnis in ihrer Vollendung und vollkommenen Aktualisierung könnte daher nur eine absolute Selbsterkenntnis sein, in der die Transszendenz zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben wäre und das Sein sich ganz unmittelbar in seiner Totalität kundgäbe. – Das Eigentümliche der Erkenntnis aller endlicher Wesen liegt eben darin, daß gerade das Selbstbewußtsein, als ein schlechthin ontisches Wissen, ihr nur als Stütz- und Ansatzpunkt dienen kann, daß sie aber sich zur Erkenntnis der Welt in ihrer Totalität nur dann zu entfalten im Stande ist, wenn sie aus der ungegenständlichen Einstellung, die das Selbstbewußtsein bedingt,

Digitized by Google

heraustritt, ihm gleichsam den Rücken kehrt und zu allem Sein eine gegenständlich distanzierte Stellung einnimmt. Nur durch Vermittelung der gegenständlichen Einstellung, also nur unter Verzicht auf den unmittelbar ontischen Charakter des Wissens vermag die menschliche Vernunft zu einer Erkenntnis nicht nur des Daseins, sondern auch des Soseins der Welt zu gelangen. Allein diese Vermittelung, die für die positive Wissenschaft ein Endgültiges und Absolutes ist, darf die philosophische Erkenntnis nur als notwendigen Umweg, nicht aber als ihr letztes Ziel betrachten. Sie darf die Fühlung mit ihrem absoluten Stützpunkt, den das unmittelbare Selbstbewußtsein bildet, niemals verlieren und muß in allen entscheidenden Momenten ihrer inneren Entwicklung immer wieder zu ihm zurückkehren. Andernfalls verleugnet sie ihr wahres Wesen, d. i. das Wesen reiner adäquater Erkenntnis und verfällt unvermeidlich den in allem gegenständlichen Wissen verborgenen phänomenalistischen und meonistischen Tendenzen. –

Es ist daher nur teilweise richtig, wenn behauptet wird (wie Scheler es tut), alle Erkenntnis sei immer nur Soseinserkenntnis, aber nie Daseinserkenntnis. Das trifft nur soweit zu, als alle Erkenntnis notwendig die Form gegenständlicher Erkenntnis annimmt. Diese ist in der Tat in erster Linie Soseinserkenntnis. Allein für das ungegenständliche Wissen hat diese Bestimmung keine Geltung. Dagegen spricht vor allem das unmittelbare Selbstbewußtsein, das pures Daseinswissen ist (das Descartes'sche cogito ergo sum). Aus dem Wesen des Wissens läßt sich auch keineswegs einsehen, warum es nur auf ein Erfassen des Soseins beschränkt sein soll. Ja eine solche Einschränkung widerspräche sogar der wesensnotwendigen Universalität und Adäquatheit der Erkenntnis. Denn eine Erkenntnis, welcher das Dasein verschlossen wäre, wäre weder adäquat noch auch allumfassend.[1])

---

1) Ob die Erkenntnis des Daseins, wie Scheler meint, immer durch ein Widerstandserlebnis bedingt ist, ist eine andere Frage, welche die besonderen realen Bedingungen der Daseinserkenntnis betrifft; diese Bedingungen können aber am Wesen der reinen Erkenntnis nichts ändern. Außerdem ist zu beachten: das Widerstandserlebnis wird nur dadurch zu einem Erlebnis des Daseins der Außenwelt, daß ihm ein Selbsterlebnis (also absolutes Daseinswissen) immanent ist. Alle Daseinserkenntnis ist daher nie rein gegenständlich.

Digitized by Google

Max Scheler

WESEN UND FORMEN DER SYMPATHIE

XVI u. 312 S., 3. Aufl., geh. M. 8.–, Halbl. M. 10.–

„Das vorliegende Buch ist die 3. Auflage der Schrift „Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle von Liebe und Hass", die 1913 erschienen und bald vergriffen war. Der Verfasser untersucht die intentionale wertkognitive Natur des höheren Gefühlslebens und bringt, vom werttheoretischen Gesichtspunkte ausgehend, eine Einordnung der Gefühle in die Entwicklung des Individuums zur Gestaltung und Artung der menschlichen Gruppenformen. Geschichtlich und erkenntnistheoretisch werden vom Verfasser alle die verzweigten Seiten des Sympathieproblems erörtert, sodass es zugleich eine überaus wertvolle Analyse der Persönlichkeit des Menschen darstellt." (Österreichisch-Pädagogische Warte)

Max Scheler

DIE FORMEN DES WISSENS UND DIE BILDUNG

48 Seiten, geheftet M. 2.50

„Mit ihrer aufschlussreichen Erörterung über die Stellung des Menschen als „Natur" — Wesen einerseits und „Geist" — oder Bildungswesen anderseits, mit ihrer ausgezeichneten Unterscheidung zwischen Herrschafts- oder Leistungs-Wissen, Bildungs-Wissen und Erlösungs-Wissen und mit ihrer eigenartig religiös-metaphysischen Verankerung des Bildungs- und Kulturproblems gehört die Arbeit zu den gedankenvollsten und fruchtbarsten Veröffentlichungen über diese Fragen. (Geisteskultur)

Karl Reinhardt

PLATONS MYTHEN

158 S., geh. M. 6.–, Leinen M. 8.–

„Das Werk des bekannten Poseidoniosforschers Karl Reinhardt: Platons Mythen ist Kurt Singer gewidmet. Die Grundhaltung ist in ihm die gleiche wie in Singers „Platon, der Gründer". Allerdings, die Problemstellung ist eine andere. Während im Mittelpunkte von Singers Werk die Politeia steht, legt Reinhardt besonderen Nachdruck auf das Symposion und die Mythen des Alters, Politikos, Timaios und Kritias. Während es Singer vor allem darum zu tun ist, den platonischen Mythos als Wirkkraft und Gestalt der griechischen Welt zu zeigen, müht sich Reinhardt, nacheinander die verschiedenen Mythen Platons in ihrem symbolisch-metaphysischen Charakter darzustellen.

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

Digitized by Google

Helmuth Plessner

DIE EINHEIT DER SINNE

Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes

404 S., geh. M. 7.50, Hlblein. M. 10.-

„Denn sein Problem hat vor ihm überhaupt noch niemand gesehen, geschweige zu lösen versucht. Es lautet nicht mehr: Wozu sind die Sinne da? sondern: Bildet die Gesamtheit der Sinne mit all ihren Eigentümlichkeiten irgendwie eine Einheit, ein geschlossenes Ganzes? Oder sind sie etwa nur eine zufällige Auswahl aus einer Reihe verschiedenster Möglichkeiten, wie das die Entdeckung uns ganz fremder Sinnesorgane an anderen Lebewesen nahelegte? Und wenn sie mehr sind, was für eine Funktion und Besonderheit hat dann jedes einzelne im Ganzen? Die Stellung dieser Frage ist Plessners bleibendes Verdienst." (Sozialist. Monatshefte)

Helmuth Plessner

GRENZEN DER GEMEINSCHAFT

Eine Kritik des sozialen Radikalismus

121 S., geh. M. 2.40, gebd. M. 4.-

„Diese „Kritik des sozialen Radikalismus" verdient zur Stunde ernste Beachtung, da sie sich wider weit verbreitete Stimmungen wendet und bloße Schwärmerei an Besinnung gemahnen möchte. Ihr Hauptwert ist ein praktischer: daß sie die vorbehaltlosen Gemeinschaftsfanatiker in dem Glauben erschüttert, die Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens seien lediglich Symptome des Verfalls, und Zivilisation müsse unter allen Umständen getilgt werden, wenn Gemeinschaft heraufwachsen solle." (Frankfurter Zeitung)

Werner Gent

PHILOSOPHIE DES RAUMES UND DER ZEIT

Historische, kritische und analytische Untersuchungen von Aristoteles bis zum vorkritischen Kant (1768)

273 S., geh. M. 10.-

„Die Triebfeder des ganzen Unternehmens ist zu sehen in dem Streben nach umfassendem historischen Verständnis der durch die Raumzeitlehre Einsteins aufs neue aufgerührten Frage nach dem Wesen von Raum und Zeit und ihrer Stellung zu anderen philosophischen Problemen. Daß einer solchen Untersuchung aber doch auch ein Eigenleben innewohnt, wird jeder zugeben, dem es bekannt wird, daß ein ähnliches Vorhaben bisher in solchem Umfange nicht realisiert worden ist. Einmal angefangen wächst es über die tragenden Motive bald hinaus und gewinnt innere Selbständigkeit." (Philosoph. Monatsh. d. Kantstudien)

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

Digitized by Google

PHILOSOPHISCHER ANZEIGER

ZEITSCHRIFT FÜR DIE ZUSAMMENARBEIT VON PHILOSOPHIE UND EINZELWISSENSCHAFT

in Verbindung mit

A. Baumgarten F. J. J. Buijtendijk E. R. Curtius
A. Grünbaum N. Hartmann
J. Hashagen M. Heidegger H. Heimsoeth G. Hübener
J. Kroll G. Misch G. Müller K. Reidemeister
K. Schneider V. v. Weizsäcker W. Worringer

herausgegeben von

HELMUTH PLESSNER

II. JAHRGANG IV. HEFT

1928

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

Digitized by Google

INHALT

Hedwig Conrad-Martius, Bergzabern, Die Zeit . . . . . Seite 345
F. J. J. Buijtendijk-Groningen, Anschauliche Kennzeichen des Organischen „ 391
Robert Heiß-Köln, Der Mechanismus der Paradoxien und das Gesetz der Paradoxienbildung . . . . . „ 403
Hans Rudolf von Salis-Paris, Die Idee der Geschichtssynthese in der französischen Wissenschaft . . . . . „ 434

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes: Frau Dr. Hedwig Conrad-Martius, Bergzabern (Pfalz), Eisbrünnelweg. Professor Frederik J. J. Buijtendijk, Groningen (Holland), Physiolog. Inst. d. Universität. Dr. Robert Heiß, Köln, Bismarckstr. 51. Hans Rudolf von Salis, Paris, Rue St. Jacques 160.

Mitteilungen der Schriftleitung: Manuskriptsendungen sind an den Herausgeber unter der Anschrift: Prof. Dr. Plessner, Köln, Universität, einzusenden. Da der „Philosophische Anzeiger" sich die Pflege der Kritik und Diskussion zum Ziel setzt, kann er den üblichen Buchbesprechungen keinen Raum geben. Es wird daher gebeten, von der Einsendung unverlangter Veröffentlichungen abzusehen. Für unverlangt eingesandte Beiträge und Besprechungsstücke übernehmen die Schriftleitung und der Verlag keinerlei Gewähr. Rücksendung erfolgt nur gegen Beigabe des Portos in Briefmarken.

Mitteilungen des Verlages: Der „Philosophische Anzeiger" erscheint in Vierteljahrheften von je ca. $7^1/_2$ Bogen. Der Bezugspreis des Jahrganges (30 Bogen zu 4 Heften) beträgt M. 25.—. Das Einzelheft kostet M. 7.50. Der „Philosophische Anzeiger" ist zu beziehen in erster Linie von den ortsansässigen Buchhandlungen. Sollten für Bestellungen auf diesem Wege Schwierigkeiten entstehen, so sind sie an den Verlag Friedrich Cohen, Bonn, Am Hof 30, zu richten. Zahlungen sind in Reichsmark auf das Postscheckkonto des Verlages 108810 Köln zu leisten.

Digitized by Google

DIE ZEIT

Von HEDWIG CONRAD-MARTIUS, Bergzabern

(Schluß)

4. Untersuchungsstufe: Ontologische Begründung.

Es handelt sich um die Existenz. Und zwar um die Existenz, in der die Möglichkeit der Nichtexistenz eingeschlossen liegt. Wir sehen auf das Seiende, sofern es auch nicht sein könnte. Es hat nun einmal Existenz, weil das Nichtsein an ihm faktisch aufgehoben ist; weil es an sich selbst, sich selber „tragend", zum (wie wir wissen „relativen") Stehen gekommen ist. Hier ist formal nicht das Sein, sondern das Nichtsein das erste! Das Nichts ist „sowieso". Zum Sein bedarf es einer konstitutiven Position. Einer „Aufrichtung" aus dem Nichts, einem „zum Stehen Kommen", einer „Geburt" zu sich selbst. Das ist natürlich nicht genetisch gemeint. Es muß nicht entstanden sein, braucht keinen Anfangspunkt (zeitlich-genetisch genommen) seiner Existenz zu haben. Aber sofern es ein Existierendes ist, das einen Anfangspunkt seiner Existenz gehabt haben könnte oder das wiederum aufhören könnte zu sein, ist das Moment der „Auferstehung" aus dem Nichts heraus resp. der Setzung in sich selbst hinein konstitutiv unabtrennbar von ihm. Es kann nicht einfach „sein" - so wie man einen Klotz hinlegt und da liegt er und bleibt er. Es kann keine schlichte (sozusagen einmalige) Position in das Nichts hinein geben - von außen her; sodaß ein Etwas in das Nichts hineingestellt oder - gelegt würde - und das Nichts ist hier der aufnehmende „Raum"! - wie man einen Klotz auf den Boden legt. Das Nichts hat keinen Grund und Boden. Und was sich aus ihm erheben soll, indem es ihm gegenübergestellt oder von ihm abgesondert wird, muß sich eben „erheben" und zwar konstitutiv erheben. Fällt die Erhebung als konstitutiver Faktor dahin, so fällt auch die Existenz dahin, resp. das Existierende dem Nichts anheim.

Es ist klar, daß es sich bei dem Vorigen um keine naturhafte Erhebung oder Position handelt; es handelt sich nicht um eine Kraft, die man naturhaft messen oder auch nur konstatieren könnte. Sondern es ist, wie wir Früheres aufgreifend sagen müssen, eine ontisch-formale Bewegung. Eine mit dem Sein selber konstitutiv ge-

Digitized by Google

gebene. Sie setzt formal nichts voraus; denn in ihr und mit ihr kommt alles zum Sein. Es ist eine „Bewegung" in das Sein hinein, dem Nichts entgegen; oder in sich selbst (in dasjenige, was eben zur Setzung kommt) hinein, aus dem Nichts heraus. Und hierin „steht" das Seiende. Anders als in dieser formalen Urbewegung kann es nicht stehen. Wir können auch sagen, es handele sich um den formalen Urakt. Sein ist in diesem Sinne ein „Werden"! Aber die Bestimmung bleibt nur exakt, wenn dieses Werden formal-konstitutiv genommen wird. Es kann prinzipiell nicht zum „Sein" werden! Denn in ihm konstituiert sich formal das Sein. Das Seiende ist als solches ein immerwährend Werdendes. Nicht ein irgend was, dies oder das, Werdendes; nein, ein „es selbst" Werdendes! Indem es ist, wird es kontinuierlich, wird es „zu sich selbst hin", oder: zu sich selbst herauf; oder: aus dem Nichtsein fort.

Wir haben jetzt schon mehrfach Zeitkategorien gebrauchen müssen. Und in der Tat: für diesen formalen Urakt der Seinssetzung ist Zeit im Sinne des formalen „Raums", in dem diese Setzung oder Bewegung sich erhalten kann, als formale Consequenz unentbehrlich. Hier kommt der Satz: daß Bewegung ohne Zeit wesensunmöglich ist, zu seinem Urrecht. Wie ebenso, daß Sein (in der Relativität auf mögliches Nichtsein!) ohne Zeit wesensunmöglich ist. Denn die immer zu erneuernde „Position" setzt notwendig eine formale Dimension, in der sie immer neu Platz findet. Setzt Aktualität oder Gegenwart im prägnanten Sinne: als den Ort oder die Stelle des Positionsaktes, der gerade vollzogen wird. Insofern Sein konstitutiv ein „Werden" ist, insofern es sich nur konstituieren kann in der konstitutiven Stelle gegen das immer mögliche Nichtsein, kommt es von der Zeit als formaler Dimension, in die hinein diese kontinuierliche Setzung sich vollzieht, nicht los. Wir stehen hier plötzlich vor einem merkwürdigen, aber höchst wesentlichen Resultat. Die krasse Absurdität rein zeitlicher Setzung stellt sich als in einer noch tiefer liegenden Faktizität begründet heraus. Was zu hoffen war: daß wir nur Existenzsetzung rein für sich zu befragen brauchten, um von jenem Zwang punktueller Berührungsexistenz los zu kommen und zu einer „wahrhaften" Daseinsbreite, einem wenn auch nur streckenweise „gesicherten" Existenzbesitz zu gelangen, stellt sich als so sehr trügerisch heraus, daß im Gegenteil der eigentliche Quellpunkt solcher Setzungs- oder

Digitized by Google

Seinsart gerade hier, an dieser ontisch anscheinend tiefsten Stelle, zu finden ist.

Fassen wir das noch etwas besser ins Auge. Das Ganze hängt an der konstitutiv nicht fortzuschaffenden Möglichkeit des „auch Nichtseins"! Wo diese Möglichkeit eine konstitutive ist, kann das Faktum des Seins oder der Existenz (und hier bleibt es eben wesenhaft bei dem bloßen Faktum!) nur in einer kontinuierlichen Gegenstellung gegen das Nichts bestehen. Soweit es in dieser Gegenstellung konstituiert ist, soweit „ist" es, soweit „reicht" seine faktische Existenz. Diese Gegenstellung ist „Bewegung" nur insofern, als ihr die positive Stellung gegen das Nichtsein konstitutiv ist. Diese Stellung als Position kann, wie gesagt, weil konstitutiv, nicht in ein „selbstverständliches" Sein übergehen; sie ist „durch und durch" als solche nichts anderes als Position gegen das Nichtsein. Und kann deshalb, wenn man so sagen darf, ontisch nicht zur „Ruhe" kommen. Man muß es auch hier wieder vollziehen, daß dabei Zeit nicht vorausgesetzt zu werden braucht – als unabhängig schon vorhandene Dimension, die nun „gefüllt" wird mit irgend einem Geschehen. Nein, mit und in diesem Stehen gegen das Nichtsein, das unaufhebbar ein „Stehen gegen" ist, also die Selbstbehauptung gegen das Nichtsein konstitutiv nicht los werden kann – es verfiele denn diesem Nichtsein – mit und in diesem Stehen gegen das Nichtsein „wird" Zeit als die Dimension, in die hinein das Seiende sich „Platz" gegen das Nichtsein schafft. Nicht sich Platz schafft für die qualitative Ausbreitung seiner, sondern für sein „Sein" selbst. Dieses Sein geht konstitutiv nicht über in ein selbstverständliches, ein für alle Mal gesichertes, besessenes. In keinem „Stück" seiner selbst ist das möglich. Sondern es kann immer nur das gerade dem Nichtsein „abgewonnene" sein und bleiben.

Alle diese Formulierungen erinnern uns an früher gegebene – bezüglich der punktuellen Berührungsexistenz. Sie müssen uns dran erinnern; denn wir haben hier die eigentliche ontische Basis für das vor uns, was dort doch noch relativ phänomenal gesehen und gefaßt wurde. Daß die gegebene Existenz mit und in ihrem Gegebensein eine „fortgenommene" ist und also eine konstitutiv das Sein nur punktuell berührende, gründet darin, daß das Sein schon an seiner formalen Wurzel kein selbstverständliches sein kann, sondern nur ein konstitutiv, wenn wir so sagen dürfen, „erkämpftes". Dem Nichtsein „abgewonnenes". Es kann prinzipiell nicht in

Digitized by Google

die schlichte Selbstverständlichkeit übergehen, da es als dem Nichtsein abgewonnenes steht und fällt. Fällt diese Abgewinnung dahin, fällt es selbst dahin.

Damit ist nun aber Gegenwart als punktuell gebundene Stelle noch einmal in radikaler Weise festgelegt. Wir sehen jetzt, daß sich die Existenzgemeinschaft – soweit es sich um nur faktisches Sein handelt – nur im „Akt" des Stehens gegen das Nichts konstituieren kann. Und somit – auch unter diesem radikalen Aspekt – eine kontinuierlich fortschreitende Bewegung (ein kontinuierlich sich erhaltendes Standhalten) gegen das Nichts ist. Gegenwart ist „dort", wo dieser ontische Urakt sich gerade vollzieht. Das kann nur ein „Punkt", nie eine Breite sein. Man kann auch sagen und hier werden wir wieder lebhaft an die frühere Bestimmung erinnert, Gegenwart rückt kontinuierlich ins Nichts hinein und hinterläßt das Nichts. Der „verlassene" Standort ist bezeichnet durch den schon vollzogenen Positionsakt – im Gegensatz zu dem sich gerade vollziehenden. Da er nichts weiter ist als die „Stelle" dieses vollzogenen Positionsaktes, kann in ihm nicht noch einmal etwas „stehen" oder in irgend einem Sinne stehen bleiben! Die Aktualität ist eben vorgerückt, wie sie es konstitutiv muß. Das heißt aber, daß jetzt eine neue Stelle erreicht ist und die alte nicht mehr gilt. Die Dimension der Zeit ist ja nichts außer diesem Vorrücken der Aktualität. Kein „Raum", den man finden und füllen könnte – es sei denn in anschaulich-phänomenaler Projektion – außer eben jener vorrückenden Aktualität, in der er sich selber formal setzt. Das gegen das Nichtsein stehende Sein konstituiert Punkt für Punkt Gegenwart (und mit ihr die Zeit) als gerade sich vollziehenden „Ort" dieses Stehens.

Wir befinden uns wieder an genau derselben Stelle wie früher schon; nur ist der Schnitt eine Ebene tiefer gelegt. Wieder haben wir den festen Angelpunkt, an dem die Zeit als formale Dimension gleichsam angeheftet ist: die passierende Gegenwart. Wir sehen jetzt besser, weshalb Gegenwart prinzipiell nicht „ruhen", sondern immer nur passieren kann. Wir sehen, wo der Grund dieses eigentümlichen Zeitfluchs liegt, daß Existierendes nie einen Existenzbesitz, sondern immer nur eine Existenzberührung erlangen kann. Wir wissen jetzt, weshalb Zeit das radikal nicht zu leisten vermag, was sie doch zu leisten berufen erscheint: einen Existenzbesitz, eine Gegenwartsbreite zu schaffen. Die Antwort ist: weil zeitliche Setzung die Existenzform desjenigen

Digitized by Google

Existierenden ist, das nicht wesenhaft, sondern nur faktisch existiert; weil dieses nur faktisch Existierende selbst prinzipiell nicht leisten kann, was doch Seiendes zu leisten berufen scheint: nämlich zu einer endgültigen Seinssetzung in sich, zu einem wahren Existenzbesitz zu gelangen. Die zeitliche Form ist nur der formale Ausdruck der ontischen Grundsituation, daß das Sein aufgeht in einem Sich Behaupten gegen das Nichtsein und deshalb gesetzte Seinsruhe in sich selber wesenhaft ausschließt. Wieder stehen Vergangenheit und Zukunft als formale Leerdimensionen vor uns, die nichts weiter bedeuten, als daß die vollzogene und damit abgetane Aktualität und die noch nicht vollzogene und damit erst zu erwartende Aktualität als solche formal qualifiziert erscheinen.

Wie aber steht es nun mit unserer Hauptfrage? Noch tiefer haben wir die Zeit in ihrer punktuellen Gegenwartsgebundenheit ontisch eingewurzelt gefunden. Bleibt es also dabei, daß Existierendes nicht anders existieren kann, (falls es überhaupt existieren soll) als im konstitutiven Verlieren und Gewinnen seiner selbst? Bleibt „Sein" endgültig „Werden" ins Leere hinein und aus dem Leeren heraus? Kommen wir wesenhaft zu keiner mit sich und in sich beschlossenen Seinsfülle? Bleibt es bei jener rein phänomenal-anschaulichen Projektion? Aber obwohl es so aussieht, als ob nun alles vorbei sei, haben wir doch in Wahrheit gerade mit der letzten Analyse einen Schritt getan, der uns prinzipiell über diese ganze Betrachtungsebene hinauszuführen berufen ist. Wir sahen, daß die Zeitgebundenheit – im Sinne punktueller Gegenwartssetzung – an dem einen einzigen Tatbestand maßgebend hängt; daß dieses Sein ein solches ist, das nur gegen das prinzipiell mögliche Nichtsein zur Konstitution zu gelangen vermag. Aus der konstitutiven Faktizität dieser Existenzart, aus ihrer Nicht-Wesenhaftigkeit resultiert die Unmöglichkeit, es in irgend einem endgültigen Sinne mit Sein zu behaften. Verurteilt auf dem faktischen „Grunde" des Nichtseins zu stehen, kann es nicht und nirgend „stehen", weil das Nichts kein möglicher „Grund" ist, sondern kann nur vor dem Nichtsein „flichend" sich erhalten. Wie aber nun, wenn gerade dieser begründende Tatbestand: „die bloße Faktizität der Existenz" fortfällt? Wenn es sich um Existenz handelt, an der das „Nicht-Sein" schlechthin, weil ebenfalls konstitutiv „nichts hat"? Existenz, die nicht gegen das Nichtsein gestellt ist, weil die Möglichkeit, auch nicht zu sein, formal-wesenhaft

Digitized by Google

in ihr selbst von ihr ausgeschlossen ist. Bedürfte es hier auch einer besonderen „Position" dem Nichtsein gegenüber?

Es ist klar, daß wir in die Dimension des Absoluten hinübergeschritten sind. Wir können uns hier nur endgültig zaghaft und tastend bewegen; denn uns fehlen die Kategorien, um das Minimale auszudrücken, was entfernt gesehen (oder vielleicht dürfen wir auch nur – noch vorsichtiger – sagen: aus dürftig erschauten Kennzeichen erschlossen) werden kann. Wir müssen aber andererseits diesen Schritt tun, weil es sich um das Absolute handelt und dadurch zum Mindesten um das sachlich Erste, von dem aus allein das Relative seinen rechten „Ort" findet. Und wir stehen im Grunde mit dem Bisherigen einer Sachlage gegenüber, die noch viel grotesker ist (sachlich widersinniger) als wir ausgedrückt haben oder auszudrücken vermögen. Was ist das für ein „Sein", das in der ewigen Flucht von dem Nichtsein durch und durch besteht? Wie kann ein solches überhaupt „sein", auch nur „in der Flucht"? Wie kommt das Sein zu ihm oder vielmehr: wie kommt es überhaupt aus dem Nichtsein „heraus"? Wo liegt der Anfangspunkt (nicht zeitlich-genetisch, sondern sachlich) seiner Existenz, wenn diese nur gerade eine Herausrettung aus dem Nichtsein konstitutiv ist? Kann etwas für sich überhaupt „stehen", kann es eine Seinssetzung wenn auch relativster Art darstellen, was schon an der konstitutiven Seinswurzel vom Nichts prinzipiell nicht lösbar ist? Woher kommt ihm die „Kraft", auch nur vor dem Nichtsein zu „fliehen". Woher schöpft es das „Sein" auch nur zu dieser Flucht vor dem Nichtsein, da es nicht schöpfen kann, da es prinzipiell nichts von Sein „besitzt", sondern nur immer gerade aus dem Nichtsein herausgerettet ist? Wie ist doch das, was uns das Selbstverständliche, das schlechthin Gesicherte erschien, das gegebene, erfahrbare Sein, in dem wir stehen und leben, so gänzlich entwurzelt worden? Und das alles steht im engsten Zusammenhang mit dem Problem der Zeit, weil die zeitliche Setzung der faktisch symbolische Ausdruck (die formale Folge) dieser in sich gebrochenen Sachlage ist.

5. Untersuchungsstufe: Ontologisch-metaphysische Erörterung.

Es dürfte ohne Weiteres einsichtig sein, daß die Kategorie der Dauer auf Gott nicht ohne sachlichen Widersinn anwendbar ist. Auch in der Beziehung: Gott be-

Digitized by Google

sitzt eine „ewige" Dauer. Gott hat kein dauerndes Sein, auch kein „ewig"-dauerndes: Er ist. Und dieses Sein schlechthin, von dem Dauer nicht aussagbar ist, ist als solches das ewige Sein. Gerade in diesem sachlichen Widersinn, in der Bezogenheit auf Gott, springt es aufs Deutlichste heraus, was das charakteristische Moment der bloßen Dauer, und mag sie unendlich sein, ist. Eben jene konstitutive „Rettung" vor dem Nichtsein, die wir fixierten. Nur ein Seiendes, dem Nichtssein möglich ist, dauert. Oder positiver und sachlicher ausgedrückt: sofern und soweit an einem Seienden das mögliche Nichtsein aufgehoben ist, steht es in der Dauer. Ebenso deutlich springt der fundierende Tatbestand heraus, daß Gottes Wesen die Möglichkeit des Nichtseins ausschließt. Weil von einer solchen Position gegen ein mögliches Nichtsein wesenhaft nicht die Rede sein kann, kann auch von Dauer nicht die Rede sein. Nun gilt es aber diese Bestimmtheit mit ihren Consequenzen ganz eigentlich ins Auge zu fassen. Es ist hier selbstverständlich eine bestimmte Grenze gesetzt, sofern wir mit endlicher Anschauung und Kategorien endlichen Denkens dem solchen Bestimmtheiten und Denkformen schlechthin Transzendenten gegenüber stehen. Je exakter gerade das formal Ausschlaggebende ins Blickfeld gerückt wird, um so entschiedener wird es sich auch zeigen, daß eine positiv umgreifende Anschauung dessen, was hier vorliegt, unmöglich ist. Es bleibt bei einer Anschauung, der gegenüber das zu Schauende und zu Fassende ins Unendliche zurückweicht. Es bleibt bei einer gleichsam „verschwebenden" Anschauung. Das hindert aber keineswegs, daß eine anschaulich-formale Exaktheit ganz bestimmter Art dennoch möglich ist. Eine Exaktheit, die doch die Blickrichtung eindeutig festlegt.

Im Rahmen unserer Untersuchung dürfte es das eigentlich Wesentliche sein, eine Existenzart zunächst überhaupt als möglich zu begreifen, die der Dauer und damit überhaupt der Zeit nicht mehr ausgeliefert ist. Wir sahen, daß dem „relativ" Existierenden eine ausdrückliche Seinsposition gegen das Nichts deshalb konstitutiv ist, weil das Nichts hier das ontisch-formal Primäre ist. Das relativ Seiende muß im positiven Sinne über die „Oberfläche" des Nichts, als ein ihm unaufhebbar nur Entrissenes „hinweggehalten" werden, um als Realität konstitutiv „zu sich" zu kommen oder „bei sich" zu sein. Es bedarf einer Setzung, um das an und für sich radikal Hinfällige über das Nichts hinweg zu „setzen"! Gerade also, weil es

Digitized by Google

konstitutiv nicht setzbar ist, muß es gleichsam künstlich, insofern „überall" der Abgrund lauert, in Setzung gehalten werden, ist es nur als Gesetztes, wenn auch immer nur als Fort- oder Weggesetztes. Sehen wir nun aber auf ein mögliches Sein, das dem Nichts nicht erst entrissen zu werden braucht, sondern das selbstverständlich „ist", so gilt es vor allem diese Consequenz zu vollziehen, daß eine „Position" der geschilderten Art nicht mehr notwendig ist. Und zu vollziehen, was das bedeutet. Wir müssen hier zuerst fragen, wie überhaupt ein Sein möglich ist, das dem Nichtsein prinzipiell transzendent ist.

Wir sagten oben, daß bei dem zeitlich Existierenden das Nichtsein, nicht das Sein das erste ist. Das bedeutet, daß dieses formal zu Grunde liegende Nichtsein in die „Form" des so Seienden eingeht, resp. an ihr als mitbestimmender Faktor zu finden ist. Wir können nun, wenn wir das absolute Sein ins Auge fassen (inhaltlicher ausgedrückt: Gottes ewige Existenz), ebenso vom Nichtsein zunächst formal ausgehen. Hier aber ist das ein bloß formaler Weg, da, wie wir sehen werden, das so Vorausgesetzte (das Nichtsein) an und mit dieser Existenzart gerade radikal aufgehoben wird. Aber die vorliegende absolute Positivität läßt sich nicht anders als durch aufgehobene Negativitäten bestimmen.

Sehen wir das zeitlich Existierende in seiner konstitutiven Fluchtbewegung vor dem Nichts, dem es unablässig, ihm entrissen, zu verfallen scheint, so können wir zunächst das ewige Sein so charakterisieren, daß es im Nichts ruht. Es hat keinen konstitutiv-formalen Anlaß, vor demselben auf der „Flucht" zu sein. Wir sagen, daß wir es „zunächst" so bestimmen können, weil wir ja gerade das Nichts radikal an ihm aufgehoben sehen werden; aber das absolut Existierende ist vielleicht mit dieser paradoxen Wendung auch an sich selbst positiver bestimmt als wir vermuten können. Sehen wir zu. „Es ruht im Nichts" – müßten wir nicht andererseits sagen, daß das ein Widersinn ist, insofern „im" Nichts nichts „ruhen" kann? Insofern das Nichts kein Grund und Boden ist, in oder auf den etwas gesetzt werden kann. War das nicht gerade der Anlaß, weshalb das zeitlich Existierende, insofern es gezwungen ist, sich aus dem Nichts zu erheben, immer nur wie im Fluge die Existenz erhaschen, nie aber zur eigentlichen Seßhaftigkeit kommen kann: weil es unmöglich ist, im Nichts zu ruhen? Ja, so ist es. Versuchen wir ein

Digitized by Google

Seiendes von außen sozusagen „in" das Nichts hinein zu setzen, so werden wir es nichts anders setzen können denn als ihm konstitutiv Enthobenes und damit Dauerndes. Wenn wir also sagen, daß das ewige Sein im Nichts ruht, so muß das schon von vorne herein ganz anders gefaßt sein. Im Nichts zu ruhen, kann nichts anderes heißen, als die Möglichkeit in sich zu haben, radikal im Nichts zu versinken! Natürlich ohne zu versinken! Das bedeutet, daß das Seiende hier in der Maßlosigkeit seines eignen Seins an der Maßlosigkeit des Nichts wesenhaft keine Grenze finden kann. Es braucht sich nicht gegen es abzugrenzen; denn es ist konstitutiv nicht kleiner als dasselbe. Es braucht sich nicht aus ihm zu erheben, denn es „gründet" prinzipiell in ihm.

Man verstehe wohl: der offenbare Widersinn, der darin liegt, etwas „im" Nichts gründen zu lassen oder ruhen oder zur ruhenden Setzung bringen zu lassen, kann nur da aufgehoben sein, wo das Seiende, um das es sich handelt, an der prinzipiellen Maßlosigkeit des Nichts, an seiner Unergründbarkeit teil hat! Sobald eine Möglichkeit besteht, daß „irgendwo" oder „irgendwie" das Nichts die Überhand gewinnt, daß das Nichts sich irgendwo und irgendwie dem Seienden gegenüber doch aufreißt, ist überhaupt von einer möglichen Setzung in ihm keine sachlich mögliche Rede mehr. Wenn das Seiende überhaupt die Möglichkeit hat im Nichts zu versinken, ist es aus ihm nur rettbar in der Form konstitutiven Gerettetseins. In der es konstitutiv kein anderes Sein besitzt und darstellt als ein „gerettetes". Das ist aber das uns bekannte nur in punktueller Berührungsexistenz Gesetzte, das Dauernde.

Jetzt aber stehen wir vor dem absoluten Sein, das sich nicht aus dem Nichts herauszuretten braucht, resp. aus ihm nicht herausgerettet zu werden braucht, weil es das unüberwindbare Sein an sich selbst trägt oder in sich selber birgt. Welches nicht zu sich selber „erhoben" und aus dem Nichts herausgesetzt werden muß, weil es eo ipso bei sich ist und in unergründlichem Sein in sich selber ruht. Denn nur so kann es in der Maßlosigkeit des Nichts ruhen. Weil es in der Maßlosigkeit des eignen Seins ruht. Wir müssen jetzt das vollziehen, worauf wir schon mehrmals hinzielten: daß es zu einer eigentlichen Seinsposition garnicht kommt. Denn diese notwendige Position ist die sachlich formale Consequenz der notwendigen Abgrenzung gegen das Nichts. Das relativ Existierende muß aus dem Nichts herausgehoben werden,

Digitized by Google

um überhaupt zu „sich" zu kommen, es muß dem Nichts gegenüber oder entgegen „gesetzt" werden, um ihm nicht zu verfallen. Wir wissen, daß diese Heraushebung, daß diese Gegenübersetzung und Entgegenstellung wesenhaft nur in einer formal ontischen „Bewegung" (vom Nichts fort und dem Sein zu) möglich ist. Wo aber eine solche Abtrennung nicht notwendig, ja primär garnicht möglich ist, weil das Seiende gar keine Grenzen gegen das Nichts aufweist, sondern in seinem immanenten Seinsbesitz der transzendenten Maßlosigkeit des Nichts kommensurabel ist, braucht und kann es primär auch zu keiner besondern Seinsposition kommen, in der sich das Seiende eben gegen das Nichts als Seiendes behauptet. Man muß hierbei bedenken, daß die Selbstverständlichkeit seines Seins gerade in der Maßlosigkeit und Unergründlichkeit und damit Commensurabilität mit dem Nichts liegt; daß diese aber aufgehoben würde oder wird, wo es sich in einer Erhebung zu sich selbst im positiven Sinne mit sich selber zusammenschlösse und begrenzte. Wir können es die radikal „spannungslose" (maßlos offene!) Seinsweise nennen. Während das zeitlich Existierende in konstitutiver Spannung – dem Nichts entgegen und „zu sich" selber hin – steht.

Diese radikal spannungslose Seinsweise, diese selbstverständliche Seinsruhe schließt mehrere für uns besonders wesentliche formale Consequenzen in sich – Consequenzen, die (wie immer in konstitutiv–formalen Verhältnissen) eigentlich nur die andere Seite derselben Sache darstellen. Wir sagten soeben, daß das ewig Seiende in seinem „immanenten" Seinsbesitz der transzendenten Maßlosigkeit des Nichts kommensurabel sei. Und wollten mit diesem Gegensatz „immanent" und „transzendent" ausdrücken, daß der Seinsbesitz ein wahrhaftiger Seinsbesitz und so dem Seienden absolut anheimgegeben ist. Während es anderseits das Nichts absolut ausschließt. Dem Nichts bleibt wesenhaft formal schlechthin kein „Ort" mehr. Dem Nichts wird dem so Seienden gegenüber schlechthin keine „Stätte mehr erfunden". Damit ist aber gesagt, daß der Gegensatz von Immanenz und Transzendenz an ihm, dem absolut Seienden, aufgehoben ist. Denn seine Immanenz konstituiert sich nicht gegen ein mögliches Anderes und damit gegen das mögliche Nichts seiner selbst, sondern sie konstituiert sich in der, wie wir eben versuchten zu sagen, maßlosen Offenheit schlichter Seinsselbstverständlichkeit. Hier

Digitized by Google

braucht nichts mit sich selber zusammengeschlossen oder beschlossen zu werden denn was da sein soll, „ist" eo ipso – wo und wie man nur immer suchen mag. Es gibt – primär! – keine Transzendenz zu ihm und deshalb auch keine Immanenz. Wir sagen: primär. Das heißt, was die Konstitution des eignen Seins betrifft! Denn auf dieser Grundlage ist nun eine sekundäre Immanenz und Transzendenz sehr wohl möglich. Wir werden später davon sprechen.

Jetzt aber kommen wir erst zu dem eigentlich wesentlichen Faktum. Wie keine besondere Seinsposition und Seinsimmanenz, so ist auch keine eigentliche Seinsaktualität notwendig, ja primär möglich. Denn auch diese, die Gegenwart im pointierten Sinne, war nur eine notwendige Consequenz der konstitutiven Setzung gegen das Nichtsein. Die Gegenwartsaktualität war der „Ort" der faktischen Berührung mit dem Sein; hier ist das Seiende tatsächlich dem Nichts enthoben, zu sich selber gebracht. Wir wissen wiederum, daß diese Aktualität nur im konstitutiv „passierenden" Sinne gegeben sein kann, weil sie nur konstituiert ist in und mit der Gegensetzung (als formal-ontischer Bewegung) gegen das Nichts. Wo aber diese Gegensetzung dahin fällt, fällt zunächst und primär die ganze Aktualität, nicht nur in diesem pointierten Sinne dahin. Aktualität ist der faktische Ort der Seinsgemeinschaft gegen das Nichts. Wenn nun aber dieser Ort „überall" ist, wenn die Spitze gegen mögliches Nichtsein fehlt? In dieser Beziehung könnten wir von einer maßlosen Aktualität und damit auch maßlosen Gegenwart sprechen; aber es liegt doch in dem Begriff „Aktualität" allzu ausgesprochen eine Art „Erhebung", allzu sehr eine Art positiven und als solchen in sich begrenzten „Heraustretens", als daß er auf diese primär selbstverständliche Seinsruhe eigentlich anwendbar ist. Hier fehlt prinzipiell alles von pointierter Aktualität; hier ist einfach das „Sein". Eher schon könnte man von einer maßlosen, gleichsam inaktuellen „Gegenwart" sprechen.

Wo bleibt die Zeit? Zeit ist die für das Passieren der Gegenwart notwendige formale Dimension. Die sich gegen das Nichts konstitutiv „rettende" Seinsaktualität braucht „Raum". Raum sozusagen in das „Nichts" hinein. Die ontisch formale „Bewegung" der konstitutiven Seinsaktualisierung gewinnt dem Nichts unentwegt, weil konstitutiv, Boden ab! Damit aber sind Vergangenheit und Zukunft gesetzt–

Digitized by Google

als die formalen Leerdimensionen, in die hinein einerseits (als Zukunft) die Aktualisierung oder Bodengewinnung geschieht und in die hinein andrerseits (als Vergangenheit) die vollzogene und damit konstitutiv abgetane Aktualisierung versinkt. Denn hier steht die Gegenwart konstitutiv nur in der Bodengewinnung. Der gewonnene Boden ist an dem Gewinnenden nichts. Wenn nun aber von all diesem formal-wesenhaft keine Rede mehr ist? Wenn das Seiende nicht in der Bodengewinnung und Aktualisierung steht, sondern einfach „ist"? Wenn das Seiende sich nicht dem Nichts gegenüber positiv setzen muß, nur in der konstitutiven Bodengewinnung überhaupt Errettung vor ihm findend, sondern wenn es in vollkommener Commensurabilität mit ihm gar keine mögliche Grenze gegen dieses besitzt, wo soll eine Zukunft oder Vergangenheit herkommen?! Vergangenheit und Zukunft sind nur die notwendigen formalen Gegenstücke zur passierenden Gegenwart, insofern diese sich in das Nichts hinein konstitutiv fortsetzt und in das Nichts hinein konstitutiv abbricht. Wo aber Gegenwart die selbstverständliche Seinsruhe ist, ebenso maßlos und ungründbar wie das Nichts selbst, entfällt auch diese mögliche Spannung gegen Vergangenheit und Zukunft. Vergangenheit und Zukunft fallen sozusagen aus, genau so wie die pointierte Gegenwart; sie „passen" wesenhaft-formal zu diesem so gearteten Sein nicht. Man kann hier schon sehen, daß es formal-wesenhaft eine Unsinnigkeit darstellt, Ewigkeit (als ontische Situation genommen) so herausbringen oder konstitutieren zu wollen, daß man Vergangenheit und Zukunft mitsamt der Gegenwart gewissermaßen „einsammelt", um dann das Ganze in der Form der Ewigkeit zusammenzuschließen. Man steht mit dieser Ewigkeit einerseits und jener Zeit andererseits auf zunächst formal einander völlig entgegengesetztem Boden. Das eine fällt auf dem Boden des andern primär aus. Etwas anderes ist nun freilich die Frage, in welcher Form dann beide wieder zusammen bestehen können, welches denn das mögliche formal-konstitutive Verhältnis der beiden Seinsordnungen zu einander ist. Und wie eventuell die eine in der anderen (natürlich die Zeit in der Ewigkeit) faktisch geborgen und in diesem Sinne aufgehoben werden kann.

Aber wir sind noch nicht so weit, an diese Fragen auch nur herantreten zu können. Wie ist denn ein solches konstitutionell maßlos offenes, ein solches wesenhaft mit

Digitized by Google

sich selbst zusammengeschlossenes Sein resp. Seiendes möglich? Was denn hält dieses Seiende als dieses eine bestimmte Seiende zusammen, wenn es in keine Seinsgrenzen eingeschlossen ist? Und wenn wir antworten würden: das Charakteristische ist eben das schlechthin Unbegrenzte, nicht Beschlossene, Maßlose, Offene – hierin gerade unterscheidet es sich von allem möglichen Andern, so bleibt doch die Frage, wie diese schlechthinnige Maßlosigkeit des Seins als wahrhafter Seinsbesitz gedacht werden kann. Denn von dieser Maßlosigkeit des Seins aus können wir ebenso gut zu einer formaliter radikalen Seinsentleerung kommen. Zu einer Fülle, die durch und in der Unbeschlossenheit und inneren Maßlosigkeit sich selber gleichsam „tötet", weil sie vor lauter maßloser „Fülle" nicht zu sich selber kommt. Wir haben an anderer Stelle die Analyse dieser Seinssetzung, die zur ontischen Konstitution der Materie im schlichten Sinne führt, zu geben versucht.[1]) Wir müssen darauf verweisen. Wir haben dort das radikale Gegenstück zu der wahrhaften Seinsfülle, ihre furchtbare Nachäffung, sich konstituieren sehen: die „Fülle", die durch und durch in Wahrheit nur Leere (Entleertheit von sich selber) ist. Hier aber – die Leere, die in Wahrheit durch und durch Fülle (Beschlossenheit mit sich selber) ist.

Denn darin haben wir allerdings das Spezifische dieser Fülle, daß sie zunächst radikale „Leere" ist. Wir müssen uns loslösen von jeder Vorstellung einer irgendwie „hingegossenen", einer in irgend einem auch geistigsten Sinne „materiellen" Fülle. Einer gewissermaßen sachlichen Fülle. Sobald wir so etwas setzen, müssen wir es auch „setzen"! Das heißt gegen das Nichtsein, sei es auch ins Unendliche, behaupten. Damit aber wird nicht nur Raum, sondern auch Zeit notwendig. Denn ein so von außen her in das Nichts Hineingegossenes kann sich nur in der Dauer als solches behaupten. Wir müssen uns so tief dem Nichts überlassen, uns so ganz und radikal seiner „Breite", „Weite" und „Tiefe" anheimgeben, so völlig alle Entgegensetzung gegen dieses Nichts und seine schlechthinnige Maßlosigkeit unterlassen, daß wir ihm fast „gleich" werden. „Fast" – was liegt hierin? Wo ist der Punkt der Umkehr, der aus dieser radikalen Leere das schlechthin Seiende macht? Wir

1) Vgl. Realontologie, 2. Kap., Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Niemeyer Halle.

Digitized by Google

sagten eben, daß wir uns von jeder „sachlichen" Setzung in der primären Seinskonstitution, um die es sich handelt, los machen müssen. Und in der Tat: jede solche bringt wesenhaft irgend eine Begrenzung in das Nichts hinein resp. Abgrenzung gegen das Nichts und bringt damit all das konstitutiv mit sich, was es hier auszuschalten gilt. Der sachlichen Setzung steht aber gegenüber die „persönliche". Aber bemerken wir jetzt wohl: wir stehen hier wieder vor formal-konstitutiven Gegensätzen. Der ganze Sinn wird verfehlt, wenn das eine in das andere, wenn auch nur relativ, mit hinein genommen wird. Wenn wir sagen, daß jede sachliche Setzung vermieden werden muß, so bedeutet das hier, daß es bei der persönlichen schlechthin, weil konstitutiv (auf dieser primären Seinsstufe!) bleibt, daß diese nirgend und in keinem Sinne in sachliche Setzung und Absetzung übergeht. Sondern das Ganze „steht" in der personalen Konstitution. Personale Konstitution ist in sich eine pure Seinsmacht, ein „Haben", das rein in der Potenz ruht – Potenz als wahrhafte Herrschaft verstanden. Das Umsetzen dieser Potenz in faktische Wirksamkeit ist wesenhaft mögliche Folge der formalen Konstitution, gehört aber nicht ihr an sich selbst zu. Diese ist bloße Macht. Das Seiende ist Person als so in wirksamer Potenz „Habendes". Das persönliche Reich geht so weit, als diese unmittelbar wirksame Potenz reicht. Dort „ist" das personal Seiende noch, wo es noch in unmittelbarer Seinsherrschaft steht.

Wir fragten oben, wie denn ein Seiendes möglich sei, zu dessen Konstitution die maßlose Offenheit und Unbeschlossenheit gehört, bei dem es sich aber andererseits um eine wirkliche Einheit, einen wahrhaftig in dieser Einheit zusammengeschlossenen „Seinsbesitz" handelt! Wir wissen aus früheren Analysen[1]), daß die sachlich ins Maßlose gleichsam „eingegossene" Fülle (die dem Meon „vermählte"!) zu dem radikal sich selbst transzendenten und damit absolut entmächteten, dem nichtigen Sein katexochen führt: der puren Masse. Einer Fülle, die wie wir auch sagten, durch und durch Entleertheit von sich selbst ist. Jetzt aber haben wir das im Blick, was uns den maßlosen Seinsbesitz in wahrhaftiger Potenz geben kann: die Person. Denn hier ist andererseits die Einheit im Seinsbesitz primär nicht

1) a. a. O.

Digitized by Google

gegeben in der Aktualität eines sachlich Besessenen, welche Aktualität jene vorauszusetzende Maßlosigkeit unmittelbar aufheben würde, sondern in der Inaktualität einer Potenz, aber einer Potenz nicht der leeren Möglichkeit, sondern der wahrhaftigen Herrschaft.

Wir können uns vorerst an der uns zunächst gegebenen endlichen Person anschaulich orientieren. Die Art und Weise etwa, wie wir „in" unsrer Hand sind und sie „haben", sie personhaft ausfüllend und beherrschend, gibt ein einigermaßen illustratives Bild des Gemeinten. Gerade wo die Person ruht, wo keine aktuelle Bewegung oder „Handhabung" vorliegt, springt dieser „Seinsbesitz", der in der nur faktischen Potenz steht, in der Herrschaft, am deutlichsten heraus. Diese Herrschaft kann jeden Augenblick in eine unwillkürliche oder gewollte aktuelle Bewegung übergehen; aber dieses „kann" setzt die ontisch konstitutive Sachlage, um die es sich handelt, die als solche ruhende Potenz purer Macht, voraus. Aber doch bietet eine solche, ja nicht nur endliche, sondern überdies materiell gebundene Person ein klägliches und in der Relativität auf allen Seiten irreführendes Bild nur der möglichen Allperson, um die es sich allein bei Setzung der Ewigkeit handeln kann. Für uns liegt jetzt der maßgebende Unterschied nicht in der materiellen Gebundenheit, auch nicht in der räumlichen (diese beiden könnten auch an der Creatur prinzipiell überwunden werden), auch nicht in der sachlichen (insofern sich die mögliche unmittelbare Herrschaft nicht über das All, sondern nur über einen Teil desselben erstreckt), sondern allein in ihrer Zeitlichkeit, die eine formalkonstitutive Folge ihrer auf sich selbst angewiesenen Creatürlichkeit ist.

Damit sind wir zu einem maßgebenden Begriff gekommen. Wir wissen, daß Zeit da entspringt, wo keine persönliche Seinsmacht vorliegt: Seinsmacht nun im prägnanten Sinne verstanden nicht der Macht über irgend ein Seiendes, sondern über das „persönliche" Sein selbst! Wir wissen, daß sich aktuelle Gegenwart an dem Punkt faktischer Gemeinschaft mit der Existenz konstituiert, sofern diese Gemeinschaft, wie wir jetzt sagen können, nicht in der persönlichen Machtpotenz des Seienden steht, sondern eine ihr konstitutiv transzendente ist. Existenzgemeinschaft kann hier nur in der Aktualität und damit im Momentanen gegeben sein, weil sie keine solche persönlicher Potenz, sondern eine solche bloßer Faktizität ist.

Digitized by Google

Damit ist die Möglichkeit des Nichtseins – über den Punkt der faktischen Existenzgemeinschaft (der Aktualität) hinaus – prinzipiell und konstitutiv gegeben. Genau aber an dieser Stelle wird die rein ontische Bestimmbarkeit des „Creatürlichen" als solchen möglich. Das Creatürliche ist das aller konstitutiv – persönlichen Seinsmacht Bare! Daß es infolgedessen geschaffen und erhalten sein muß, um zu existieren und daß es immer nur genau so viel faktische Seinsmacht besitzen kann, als seine faktische Seinsgemeinschaft mit dem Schöpfer geht, ist metaphysische Consequenz.

Andrerseits handelt es sich um die prinzipielle (ontisch-konstitutive) Macht über das Sein. Eine Macht, die nicht in einer Spannung steht, insofern sie resultiert aus irgend einer Gegensetzung gegen das Nichtsein, sondern insofern sie in jedem (nun rein formal genommen) möglichen Nichtsein von vorne herein als faktische persönliche Potenz ruht.

Die konstitutive Vereinigung von Inaktualität und faktischem Besitz und zwar in prinzipieller Grenzenlosigkeit war das Problem. Wir haben jetzt die geforderte Grundlage mit der Person und zwar der schöpferischen Allperson ontisch-konstitutiv in der Hand. Sie ist die schöpferische, sofern sie die konstitutiv wesenhafte Seinsmacht in strikter Absolutheit darstellt. Gäbe es irgend eine „Stelle" formal möglichen Nichtseins, die nicht konstitutiv-wesenhaft, also eo ipso von ihr personal eingenommen wäre (und von ihr deshalb ohne Weiteres in aktuelles Sein welcher Art immer umgesetzt werden kann), so gäbe es eine Grenze gegen das Nichtsein und die Ewigkeit fiele dahin. Es handelt sich um die ontische Grundlage des Schöpfers qua Schöpfers; die faktische Möglichkeit des Schaffens ist Consequenz. Konstitutiv notwendig ist 1. die Allperson oder die Allheit der Person, sofern die prinzipielle Commensurabilität mit dem Nichts an ihr vorhanden sein muß, 2. ist notwendig All-Macht oder die absolute Seinspotenz, von der wir soeben sprachen. Und 3. die Personalität selber, sofern jene Allheit oder maßlose Offenheit und diese Allmacht oder absolute Seinsmacht nur in personaler Form miteinander konstituierbar sind. Eines steht und fällt mit dem andern. Die schöpferische Allperson oder die persönliche Allmacht ist wiederum das ontische Constituens der Ewigkeit.

Es ist ausserordentlich wichtig, diese „spannungslose", weil ontisch-konstitutive

Digitized by Google

Seinsherrschaft zu verstehen. Es ist die vollkommene Macht in Vereinigung mit vollkommener Ruhe und Selbstverständlichkeit. Kein mögliches Nichtsein, wie und wo und „wann" wir es immer ansetzen möchten, das nicht schon von vorne herein von dieser „stillen" Seinsmacht „ausgefüllt" wäre. Denn sie ist eben eine Allmacht. Und kann als solche an jedem möglichen Punkt faktischen (im Sinne herausgesetzter Aktualität) Nichtseins oder Soseins ihre dort ontisch-konstitutiv ruhende Wirksamkeit entfalten. Deshalb genügt das bloße „Wort", der im Wort geäußerte Wille. Ein Wille, der mit irgend welcher Anstrengung, Spannung, Überwindung, Gegensetzung nichts zu tun hat: sondern der minimalsten Erhebung und „Äußerung" bedarf, um in die Aktualität des Seins überzugehen. An keinem Punkt vielleicht wird man in der Gott-transzendenten Stellung, in der wir uns in dieser theoretischen Erörterung befinden, das Göttliche zentraler (wenn auch in der Blindheit des momentan nur gerade Erhaschenden) haben können als mit dieser lautren Stille und spannungslosen Ruhe, in der die Allmacht das Gewollte leicht und selbstverständlich hervorbringt. Weil sie an der „Stelle" seines (des Gewollten) faktischen Nichtseins oder Andersseins von vorne herein und unaufhebbar ruht (gegenwärtig ist).

Einen Punkt gilt es im Besonderen exakt zu vollziehen. Unser ans Endliche gebundener Verstand neigt dazu, diese Allmacht, diese absolut beherrschende Allperson zwar in ihrer sachlichen und räumlichen Herrschaft einigermaßen schrankenlos zu begreifen, sie dann aber als „ganze" doch wieder irgendwie zu setzen und somit auch mit ihr wiederum der Dauer und der Zeit zu verfallen. Wir nehmen sie dann als eine Seinsentität, der wir das Sein doch wiederum von außen her und damit gegen das Nichtsein zuerteilen, sodaß sie ihrem eignen Sein gegen ein mögliches Nichtsein (zeitlich) Punkt für Punkt, wenn auch ins Grenzenlose hinein, zuwachsen müßte. Dann aber dauerte sie nur unendlich und wäre nicht ewig. Wir begreifen nicht, daß sie ihrem eignen Sein wesenhaft nicht als etwas ihr Transzendentem zuwachsen kann, aber auch nicht zuzuwachsen braucht, weil es in ihrer absoluten persönlichen Seinsmacht konstitutiv eingeschlossen liegt, und daß sie ebenso umgekehrt von ihrem eignen Sein nichts verlieren kann, weil ihre Existenz garnicht in der Schärfe der aktualisierten Gegenwart steht, sondern in der Inaktualität

Digitized by Google

schrankenloser Seinsmacht. Es ist, soweit und tief und fern wir auch das – rein formal – mögliche Nichtsein ansetzen wollten, ruhende und in der Einheit der Allperson beschlossene Potenz. Es ist ruhende Allgegenwart. Wir sehen hier, daß wir ein Stück dieser Ewigkeit mit unserer Gott-transzendenten Intuition immer nur dann erhaschen, wenn wir formal die mögliche Zeit voraussetzen! Wir können die Ewigkeit nicht an sich selbst in unmittelbarer Schlichtheit fassen, wir können sie immer nur wieder – ins Grenzenlose hinein – in der faktischen Aufgehobenheit formal möglichen Nichtseins haben. Und damit wird formal eine mögliche Zeit richtig ins Nichts hinein projiziert, die dann als aufgehoben dasteht. Das bedeutet aber keineswegs, daß mögliches Nichtsein und Zeit der Ewigkeit auch sachlich zu Grunde zu legen sind oder hierdurch gelegt werden. Es ist etwas völlig anderes, ob wir ein Existierendes im Gegensatz zum möglichen Nichtsein an sich selbst setzen und dadurch dieses mögliche Nichtsein sachlich in seine formal-ontische Seinskonstitution eingehen lassen müssen, wodurch es ein konstitutiv zeitliches wird, oder ob wir das mögliche Nichtsein nur zum rein formalen Ausgangspunkt unserer Conzeption nehmen, um gerade diejenige Seinsentität begreifen zu können, die an diesem formal möglichen Nichtsein wesenhaft konstitutiv keinen Anteil hat. In der dieses Nichtsein gleichsam immer schon aufgehoben daliegt, ehe wir es zeitlich ansetzen. Nehmen wir was immer für einen „Punkt" in der Vergangenheit oder Zukunft, jenen als gewesen, diesen als kommend, so sind beide auf das göttliche Sein bezogen nicht „inaktueller" als der aktuelle Gegenwartspunkt, sondern beide aufgenommen in die gleiche ruhende Gegenwart inaktueller Seinsmacht. Vergangenheit und Zukunft mitsamt der sie scheidenden pointierten Gegenwart verschwinden in der Ewigkeit. Wir können Ewigkeit nur fassen in der Dialektik des Setzens und Aufhebens. Sie an sich selbst hat keine Dialektik in sich. In ihr ist gerade die konstitutiv in die polare Unruhe zwischen Sein und Nichtsein eingespannte Dialektik des Zeitlichen radikal aufgehoben.

Soweit ist die Sachlage relativ einfach (sachlich unkompliziert). Soweit wir nämlich das ewige Sein in der ruhenden Inaktualität persönlicher Allmacht fassen. Soweit wir es sehen in der ontisch-konstitutiven Transzendenz zu aller möglichen Zeitlichkeit. Aber dabei können wir ja nicht stehen bleiben. Die Wahrheit der

Digitized by Google

Ewigkeit kann sich erst in der faktischen Begegnung mit der Zeit ausweisen. Erst an dem Punkt, an dem wir die Ewigkeit als Herrn über die Zeit sehen, sie aufnehmend in ihrer speziellen Seinsfunktion und dennoch ihr nicht verfallend, haben wir das gefunden, was wir in unseren früheren Analysen suchten. Es geht ja hier nicht um das inaktuelle Sein, um das Sein in der göttlichen Potenz; sondern um das aktuelle, das herausgesetzte, das creatürliche! Es geht um den Kosmos in seiner faktischen Entfaltung. Hier ist die Frage, ob Zeitlichkeit in ihrer pointierten Schärfe wesenhaft konstitutives Requisit ist; ob es keine Errettung aus dieser konstitutiven Spannung zwischen Nichtsein und Sein gibt, die die Gegenwart zu einem ewig erjagten und ewig weichenden Nichts macht. Wohlverstanden: einer Erlösung im Rahmen des herausgesetzten Seins! Nicht in der Weise einer Rückkehr in die Einheit göttlicher Inaktualität. Gäbe es nur diese, so hätten diejenigen Recht, die in der Schöpfung schon einen Abfall Gottes von sich selbst, die in ihr die Ursünde sehen.

Gott muß nicht nur Schöpfer des All, sondern auch in und mit dieser Schöpfung Setzer der Zeit sein, nicht aber darf die Zeit der Schöpfung als sachlich-formale Basis vorausgehen – wenn anders wir uns nicht in einem circulus vitiosus bewegen wollen. Zeit an und für sich kann nicht geschaffen werden, sie kann nur als die notwendige formal-konstitutive Dimension mit demjenigen Sein mitentspringen, zu dessen Setzung sie formal gehört. Aber hier ist nun die Frage: setzt nicht Schöpfung schon Zeit sachlich-formal voraus? Muß dieselbe nicht in einem bestimmten Zeitpunkt stattgefunden haben? Oder sollen wir sie als „ewige" in dem Sinn nehmen, daß alles Zeitliche in Gott nichts sei: sodaß Schöpfung, Entwicklung, Erlösung, Gericht sozusagen ein für alle Mal und „miteinander" gegeben sind, von Ewigkeit zu Ewigkeit in Gott bestehend und infolgedessen aller Aktualitätsunterschied, alles Entstehen und Vergehen bloßer Schein wäre? Damit wäre die Welt als geschaffene und erlöste, als verfluchte und begnadigte, als sündige und heilige mit Gott gleich ewig. Das hieße aber, daß alle diese Kategorien ihr eigentliches kosmisches und göttliches Gewicht verlören und zu bloßen Gestaltsqualitäten herabsänken. So wie es eben Wurzel und Keim und Knospe und Blüte und Frucht gibt und das alles an einer und derselben Gestaltseinheit zugleich substanziell ge-

Digitized by Google

setzt werden kann. Damit wäre die Zeit und alles zeitliche Geschehen zur bloßen Maja geworden. Und nicht wahrhaftig in und mit der Ewigkeit geborgen und aufgehoben. Es ist klar, daß uns das kein Ausweg und keine sachliche Lösung sein kann.

Wenn die in sich selbst ruhende schöpferische Seinsmacht sich zur Aktualität in dem Sinn erhebt – und ihre Aktualität kann keine andere als schöpferische Bedeutung haben – daß etwas zu eignem Sein herausgesetzt wird, so *ist* damit ein Punkt aktueller Gegenwart (im pointierten Sinne) eo ipso gegeben. Denn dieses „Etwas" *hat* an sich selbst keine Existenz; es ist dem möglichen Nichtsein entgegen gesetzt. Das *Jetzt* seiner aktuellen und für sich genommen notwendig punktuellen Existenzgemeinschaft ist stabilisiert. Können wir fragen: *wann* ist es geschaffen worden? Was war „vorher" und „nachher"? *Mit* dem aktuellen Gegenwartspunkt ist die unendliche Zeit – in die Vergangenheit und Zukunft hinein – als formale Leerdimension mitgegeben. Wäre es dem so Geschaffenen möglich, seinen Blick auf seinen eignen Existenzbesitz *rein für sich genommen* zu richten, so sähe es notwendig das „Vor sich" der möglichen, aber nicht sicheren weiteren Existenzgemeinschaft; das „Hinter sich" des faktischen „Noch nicht" seines Bestehens. Handelte es sich dabei um den „Anfang" der Schöpfung, so wäre es für dieses Seiende vollkommen gleichgültig, ob es „früher" oder „später" geschaffen worden wäre. Man muß diese „Gleichgültigkeit" als eine sachlich-objektive exakt verstehen! Das heißt: das „früher" oder „später" besitzt hier keinen vernünftigen Sinn mehr. Denn die ganze mögliche Orientierung *hängt* an dem ersten aktuellen Gegenwartspunkt! Dieser steht in dem schlechthinnigen Nichts und es ist genau ebenso wesenlos, in Bezug auf ihn von einem „früher" oder „später" zu sprechen, wie es wesenlos wäre, in Bezug auf den unendlichen Raum von einem „weiter hier" oder „weiter dort" des in ihm gesetzten (dabei als begrenzt gedachten) Kosmos. An seinen Anfangsgrenzen „setzt" sich erst der Raum als ausmeßbare Größe; so „setzt" sich auch an dem ersten aktuellen Gegenwartspunkt erst die Zeit als meßbare Größe. An diesem Punkt hebt das mögliche Maß allererst an. Es gibt ein „früher" als formale, aber an und für sich wesenlose Leerstelle, insofern die Kontinuität der faktischen Existenzgemeinschaft das weitere Zeitmaß vorwärts und rückwärts mit sich bringt. Es gibt aber kein objektives „später" *unabhängig* von diesem vollzogenen faktischen Anfangspunkt.

Digitized by Google

Erst die Konstitution des gemessenen Inhalts führt in der Tat die mögliche Messung mit dem möglichen Maß herauf.

Es hat also einen ganz prägnanten Sinn, wenn wir sagen, daß mit der ersten Schöpfungstat auch die Zeit „entsteht" oder ihren „Anfang" nimmt[1]). Die Zeit als eo ipso endlose! Das eine hebt das andere in keiner Weise auf. Der Anfang bezieht sich auf ihre formale Setzung als „ganze"; die Endlosigkeit ist eine qualitative Bestimmtheit an ihr. Natürlich ist nur eine rein formale Entität als „endlose" setzbar. Das heißt, sie selbst wird und kann überhaupt nicht gesetzt oder geschaffen werden. Aber sie ist ohne Weiteres als endlose „mit da", wenn ein Anfang aktueller Gegenwärtigkeit mit irgend einem Seienden gemacht ist.

Wenn es für die Schöpfung, als ganze genommen, keinen wesenhaften Sinn hat nach einem möglichen „früher" zu fragen, so wird die Sachlage anders, sobald wir von einem späteren aktuellen Gegenwartspunkt aus fragen: wieviel Zeit verstrichen ist seit der Schöpfung der Welt. Denn von jenem „anfänglichen" Aktualitätspunkt bis zu dem gegenwärtigen ist nun meßbare Zeit gesetzt. Aber was sollen wir hier sagen: Vor 7000 Jahren? Vor 20000, vor Milliarden von Jahren? Kommt es uns nicht mit einem gewissen Recht wie eine mit der faktischen Sachlage imkommensurable Rationalität vor, wenn wir diesen „Anfang" historisch festlegen wollen? Ist es uns nicht, als müßte bei einer ernsthaften derartigen („historischen") Untersuchung der Anfang ins Endlose zurückweichen? Als gäbe es einen solchen nicht? Wir wagen hierüber nichts Endgültiges zu sagen. Nur dieses Eine möchten wir in formaler Richtung andeuten: ebenso wie die Zeit selbst mit dem „ersten" aktuellen Gegenwartspunkt als rückwärtig endlose ohne Weiteres mitgesetzt ist, so erscheint es uns als Möglichkeit, daß mit einem faktischen „Anfang" der Welt (mit ihrem ersten aktuellen Für sich Gesetztsein) ihre zugleich gegebene vollgültige Bestimmtheit prinzipiell immer als Resultat einer „Entwicklung" gesehen und aufgefaßt werden kann. Einer Entwicklung, die natürlich nicht anders als in rückwärtiger Zeit vor sich gegangen faßbar ist. Auf diese Weise bliebe es prinzipiell unmöglich, in rein historischer, resp. vorhistorischer Forschung auf den Punkt zu stoßen, vor dem die Welt

1) Das Problem, das darin liegt, daß das schöpferische Tun Gottes auch „in Gott selbst" Zeit setzt (voraussetzt?), wird weiter unten behandelt werden.

Digitized by Google

noch nicht war. Denn in dieser Blickrichtung könnte sie prinzipiell immer gewesen sein. Dieses Phänomen würde aber die Möglichkeit, daß die Welt faktisch einmal – in bestimmtem Zeitpunkt – aus den Händen Gottes hervorgegangen ist, nicht aufheben. Die Bestimmbarkeit dieses Zeitpunktes bliebe aber der historischen ratio prinzipiell entzogen. Wir hoffen weiter unten zeigen zu dürfen, daß eine solche Fixierung des genauen Schöpfungszeitpunktes für das Wesen der Schöpfung selbst in der Tat ganz irrelevant ist und es darum sachlich durchaus gerechtfertigt erscheint, wenn in dieser Blickrichtung das Absolute verdeckt bleibt. Ganz ähnlich liegt es mit der Zukunft. Prinzipiell könnte wie die Zeit selbst so auch die kosmische Entwicklung ins Endlose weitergehen; und es ist durchaus nicht einzusehen, weshalb an irgend einem Punkt der vorher zu entwerfenden Entwicklung der Welt oder der Welten in die Äonen hinein ein faktisches absolutes „Halt" stehen soll. Die historische ratio irgend einer Form und sei sie auch eine Äonen von Äonen umspannende wird nie an den „Endpunkt" geraten.

Aber kehren wir zu jenem möglichen Schöpfungsakt zurück. Denn erst hier wird die Frage, um diesen banalen Ausdruck einmal eigentlich zu nehmen, brennend. Denn wie steht dieser Schöpfungsakt (der hier nur als Typus für jede mögliche oder notwendige „Tat"[1]) Gottes genommen ist) zu der inaktuellen Ruhe ewiger Seinsmacht? Es liegt ja in der wesenhaft sinnvollen Consequenz der konstitutiv ruhenden Allmacht, in schöpferische Aktualität überzugehen und damit ihre Macht gegen das mögliche Nichts zu erweisen (ihre „doxa" zu verkündigen). Wie ist es aber möglich, daß sie sich gerade hierin nicht verliert und aufgibt? Es wäre ein Widersinn auf höchster Stufe, wenn das Übergehen der ruhenden Allherrschaft in die faktische Aktualität (womit ja nichts weiter als eben eine Auswirkung dieser Allherrschaft gegeben ist) wenn dieser Übergang die konstitutive Grundlage – jene zeitlose Allmacht – zu nichte machte. Dann wäre es keine wahrhaftige Allpotenz, sondern nur der machtlose Schein einer solchen.

Wie steht aber dieser mögliche Schöpfungsakt in Gott? Setzt er nicht Zeit in

1) In dem Ausdruck „Tat" liegt die Einmaligkeit aller Aktualität. Wenn Gott seinen „Sohn" von Ewigkeit zu Ewigkeit zeugt, so ist das keine Tat, sondern liegt beschlossen in seiner ewigen Potenzialität (der ruhenden Seinsmacht).

Digitized by Google

Gott? Wird nicht dieser Schöpfungsakt, sobald er konstituiert ist, zu einem „Vergangenen" in der Allperson, so wie er, „bevor" er konstituiert war, ein „zukünftiger" war? Ist hier nicht die Schärfe der einmaligen und nicht iterierbaren Gegenwart gegeben, der die Vergangenheit als ohnmächtiger Schatten notwendig folgt? Rückt nicht der vollzogene Schöpfungsakt von Gott ebenso notwendig fort und damit in das „vorüber" hinein wie jede aktuelle und so eo ipso zeitliche Tat? Und wenn wir die Allmacht darin suchen wollten, daß Gott die Macht hat, diese Schöpfung nach seinem Willen zu erhalten und damit den einmaligen Schöpfungsakt zu einem „dauernden" zu machen oder auch jeden Moment aufzuheben – würde nicht hierin nur um so krasser hervortreten, daß wir wieder bei der Dauer und mit ihr bei der konstitutiven Spannung zwischen Nichtsein und Sein angelangt sind, der kein Sein und Seiendes entrinnen zu können scheint. So müßten wir der Zeit die formale Allherrschaft doch wiederum zuerkennen.

Aber muß denn die in der Momentaneität der Gegenwärtigkeit stehende Herrschaftsauswirkung die allgegenwärtige Inaktualität der Herrschaft selbst aufheben? Läge hier wirklich eine unentrinnbare Consequenz, so wäre damit die Allperson selbst, auch in ihrer ruhenden Inaktualität, ein Unding. Aber wir machen dabei eine Voraussetzung, die wir nicht zu machen brauchen. Daß nämlich mit dem allerdings konstitutiv notwendigen Fortrücken von der Aktualitätsstelle ein Fortrücken überhaupt gegeben sei! Notwendige Consequenz ist das allerdings bei endlichen Personen – in seinsmäßiger Isolierung genommen! –, deren Existenz konstitutiv auf der Aktualität der Existenzgemeinschaft und damit Momentaneität der Gegenwart steht. Aber Gott bleibt der in allem nur denkbar möglichen Nichtsein bleibend gegenwärtige.

Wir stehen also folgender Doppelsachlage gegenüber, die in ihren beiden Gegenpunkten auf das Entschiedenste und unverrückt festgehalten werden muß. Daß einerseits der Übergang in die faktische Aktualität der Seinsherrschaft Momentaneität und damit punktuelle Schärfe der Gegenwärtigkeit in der Tat setzt, daß aber andererseits die inaktuelle Seinsherrschaft der Allperson in jedem möglichen Punkt des Nichtseins, also auch in dem ihrer eignen mit der punktuellen Aktualität konstituierten Vergangenheit, vorauszusetzende konstitutive Grundlage ist.

Digitized by Google

Gott rückt in der Allgegenwärtigkeit Seines ewigen Seins von der „Stelle" nicht fort, von der Er doch in der Aktualität seiner faktisch sich auswirkenden Allmacht fortrücken muß. Und was dasselbe bedeutet: Er ist eo ipso dort, weil konstitutiv dort schon gegenwärtig (prinzipiell gegenwärtig!), wohin Er doch mit der Aktualität seiner faktischen Seinsherrschaft erst hingelangen muß! Damit haben wir zwei entscheidende Resultate. Erstens, daß es in Gott „Zeit" in der Tat gibt und geben muß! Denn soweit in Ihm eine Erhebung von der Inaktualität der puren Personherrschaft zur Aktualität der faktischen Herrschaftsauswirkung stattfindet, findet auch in Ihm selber eine Setzung des Seins gegen mögliches und faktisches Nichtsein statt; das aber schließt unmittelbar die Konstitution der Zeit in sich. Aber ebensowohl resultiert, daß diese in Gott notwendig gesetzte Zeit eine in Ihm wiederum ewig aufgehobene ist; da kein möglicher zukünftiger und kein faktischer vergangener Zeitpunkt von Seiner allgegenwärtigen Herrschaftspotenz nicht prinzipiell und absolut „eingenommen" wäre. Eine Vergangenheit also, die nie schlechthin Vergangenheit werden kann, weil sie Gegenwart ist und eine Zukunft, die doch nie Zukunft schlechthin gewesen sein kann, weil sie prinzipiell Gegenwart ist.

Ist das Vorige ein spekulatives Postulat, um Unvereinbares zu vereinen? Ist die Lösung eine nur scheinbare, weil sie den faktischen Widerspruch einfach in einer Synthese zusammen nimmt? Wir glauben, daß das Gesagte aus dem sachlich-wesenhaften Zusammenhang unmittelbar geschöpft ist und daß die vorhergehenden Analysen wenn in ihrem nicht begrifflichen, sondern sachlich-anschaulichen Sinn verstanden, mit Bestimmtheit dahin führen. Beweisen läßt sich das nicht. In verkehrter (unanschaulicher) Einstellung gesehen wird in der Tat der Eindruck eines nur begrifflichen Spiels herausspringen müssen.

Aber es fehlt noch eine Art konkrete Veranschaulichung. Was bedeutet es de facto und gleichsam praktisch, daß die Momentaneität aktueller Wirksamkeit die ruhende Allgegenwart nicht aufhebt? Was bedeutet es, daß Gott eo ipso da „ist", wo Er – seiner aktuellen Wirksamkeit nach – nicht mehr und noch nicht ist? Richten wir unseren Blick wieder auf den Schöpfungsakt als Prototyp aller göttlichen Wirksamkeit. Wie stand Gott – formal genommen – zur Schöpfung oder besser zu seinem Schaffen, „ehe" er geschaffen hatte? Was kann dieses „ehe", was kann diese

Digitized by Google

„Zukunft" in Ihm, dem Allgegenwärtigen, besagen? Und wie steht Er – formal genommen – „jetzt" zu seiner „damaligen" Schöpfungstat? Was kann dieses „damalig", was kann diese „Vergangenheit" in Ihm, dem Allgegenwärtigen, besagen? Wir vermögen zunächst nichts weiter zu sagen, – aber es scheint uns auch formal entscheidend zu sein – als daß er als der Allgegenwärtige bleibend an die „Stelle" hinreicht (in ihr eo ipso ist), an der seine Schöpfungstat hervorging. An diesem „Hinreichen" oder schlichten „Dortsein" kann weder Vergangenheit noch Zukunft, die, an der aktuellen Gegenwart geschieden, über sie hinstreichen, etwas ändern. Gott „schuf einmal". Mag aber was immer für eine Zeit seitdem verstrichen sein – und sie muß verstreichen – Gott ruht noch „dort", „wo" er sie schuf. In dieser Ausdrucksweise ist schon das „noch" ein uneigentliches. Denn in dem Ruhen selbst ist überhaupt keine Zeit! Es ist das konstitutionelle Dort sein, das durch keine aktuelle Gegenwärtigkeit berührt und in sich differenziert (in Vergangenheit und Zukunft) werden kann. Und der Ausdruck „dort, wo", ist natürlich nicht räumlich zu nehmen, aber auch nicht zeitlich. Wenn zwar die Zeit an dieser Stelle notwendig entspringen muß, sobald sie zum Schauplatz aktueller Erhebung gegen das mögliche Nichtsein wird. Wie aber sollen wir formal das, was hier „Stelle" heißt, kennzeichnen? Was ist dieses „dort, wo"? Wir glauben, daß hier einer der Punkte ist, an dem die direkte Faßbarkeit notwendig versagt. Es ist das Mysterium der Ewigkeit, das Mysterium der Allgegenwart, vor dem man steht.

Aber es ist vielleicht möglich bei aller sachlichen Zaghaftigkeit noch einen Schritt weiter in der Verfolgung wesenhaft möglicher Linien auf diesem absoluten Felde zu gehen. Bisher hat uns die göttliche Allperson nur als „dynamische", als „Macht" vor Augen gestanden? Es mußte diese Seite rein hervorgehoben werden, um jede Art von falscher sachlicher Beschwertheit auszuschalten. Die Allgegenwart ruht in der Allperson und in dieser allein. Aber diese maßlose und nur in dem Personzentrum geeinte Offenheit, wie wir es nannten, schließt nun, so scheint es uns, eine Art ewiger Organisation keineswegs aus. Die absolute Sachleere, die wir fordern mußten, bezieht sich auf jede Art fixierter Sachlichkeit.[1]) Wir können aber, ja wir

1) Wie radikal das in der Tat auch bezüglich jeder nur denkbaren sichtlichen Fixiertheit gilt, werden wir weiter unten noch einmal besonders hervorheben müssen.

Digitized by Google

müssen, so scheint es uns, von einer maßlos – offenen Organisation der ewigen Allperson sprechen. Ein Begriff der im Endlichen widersinnig ist und nur im Ewigen Gültigkeit haben kann. Endliche Organisation setzt Grenzen und ist damit eine beschlossene. Jener Begriff steht und fällt mit der absoluten Seinsmacht, die prinzipiell weiter und tiefer reicht als alle denkbare (auch in ihr selbst vorhandene) Grenze. Er steht und fällt mit der absoluten Commensurabilität mit dem Nichts. Auf diesem Grunde können wir sagen: keine Stelle möglichen oder faktischen Nichtseins, die nicht in einem ganz bestimmten Gestaltungssinne zur ewigen Allgestalt der Gottheit gehörte. In der sie nicht in einem spezifischen (Gestaltungs-) sinne „ruhte". Denn wie sollte Gott irgendwo „sein" in einem gleichgültigen, einem gestaltlosen Sinne? Und doch ist alle Gestalt wieder radikal aufgehoben in der vollkommenen „Leere" allpersönlicher Freiheit und Souveränität. Hier steht die Unfaßbarkeit.

So mag nun das, was wir „Stelle" nannten, einen etwas konkreteren Sinn angenommen haben. Die Schöpfung wie die Erlösung wie überhaupt alles, was von Gott her die Entwicklung des Kosmos in seiner zeitlichen Aktualität bestimmt, hat in der ruhenden Ewigkeitsgestalt seiner Allperson irgend eine bestimmte Gestaltungs-resp. Organisationsstelle. Es gibt einen „ewigen Ort", an dem die Schöpfung und es gibt einen ewigen Ort, an dem Gericht und Erlösung ihre Stelle in der Allgegenwartsgestalt der Gottheit besitzen. Und so alles, was in der kontinuierlichen Erhaltung sowohl wie in allen Krisen des Kosmos im Größten wie im Kleinsten je und je geschehen mag. In der Aktualität geht es mit der passierenden Gegenwart von Zeitstelle zu Zeitstelle. In der gestalteten Inaktualität der göttlichen Allperson steht alles in ewiger Potenz. So ruht Gott an der ewigen Ursprungsstelle der Schöpfung „vor", „während" und „nach" der zur aktuellen Wirksamkeit in das Nichtssein hinein herausgetretenen Tat. Wobei dieses „vor" „während" und „nach" nur Sinn und Maß in und mit der Aktualität selber erhält.

Was besagt das nun aber für die faktische Vergangenheit uud Zukunft selbst? Für das in die Zeit gesetzte Sein und Geschehen? An dieser praktischen Frage erst kann sich die formale Vollgültigkeit der Conzeption erweisen. Kann Gott auch das Vergangene „ungeschehen" machen? Und legt nicht die ewige Allgegenwart im spe-

Digitized by Google

zifischen Gestaltungssinne über alles Zukünftige einen unentrinnbaren Zwang? Das sind die beiden in der Tat „brennenden" Fragen, um die sich die formal-praktische Logik rationalen Begreifens immer wieder mit sachlicher Notwendigkeit dreht? Man weise diese Rationalität nicht von vorne herein ab. Es ist selbstverständlich, daß man hier an der Grenze sachlich unaufhebbarer Irrationalität steht. Aber diese Grenze sei nicht früher gezogen – und dadurch gerade banaler und rationaler gemacht – als sie sich selbst setzt.

Wir kommen zu dem ontisch-formalen Wendepunkt, an dem die früheren, auf das relative Sein bezogenen, Analysen mit den jetzigen, auf das Absolute bezogenen, zusammenstoßen. Wir sahen das in die Zeit Gesetzte in der unaufhebbaren, weil konstitutiven Spannung zwischen Sein und Nichtsein. In der konstitutiven Flucht vor dem Nichtsein das Sein immer nur gerade erhaschend. Aus der bloßen Faktizität seiner Existenz, die dem wesenhaft möglichen Nichtsein konstitutiv abgewonnen werden muß, resultierte das Moment, das wir zu Anfang als punktuelle Berührungsexistenz kennzeichneten. Die Gegenwart ist in der gerade aktuellen Gemeinschaft mit der Existenz als wesenhaft nur punktuell passierende gegeben, „hinter" sich und „vor sich" die formalen Leerdimensionen der Vergangenheit und Zukunft setzend, in die „hinein" das gerade Aktuelle zu versinken resp. aus dem es zu kommen scheint. Wie aber, so fragten wir, sollten sie die rein formal in das radikale Nichts hineinentworfen sind, die „Kraft" besitzen, Sein aus sich zu entlassen, resp. in sich aufzunehmen. Oder wo sollte ihnen die Potenz herkommen, das zu bergen, was noch keine Aktualität oder keine mehr besitzt?

So steht das zeitlich Gesetzte, gerade auch in und mit seiner Dauer, in einer geheimnisvollen ontischen Leere. Mitten im radikalen Nichts stehend, aus dem es nur scheinbar kommen und in das es nur scheinbar versinken kann, besitzt es seine Existenz nur in „konstitutiver Plötzlichkeit", wenn wir so sagen dürfen. Die breite „Behaglichkeit", in der die gegebene relative Existenz zu stehen und in der sie gesetzt zu sein scheint, schwindet völlig und das Phänomen des bloßen „Aufspringens" der Existenz, das wesenhaft nicht überwunden werden kann, bleibt rätselvoll stehen.

Es wäre naheliegend, an dieser Stelle den Versuch eines Gottesbeweises zu wagen derart: wenn zeitliche Existenz (also unter Vorbehalt kritisch-idealistischer Ein-

Digitized by Google

wände, soweit sie für die ratio Gewicht haben mögen), dann auch notwendig ewige Existenz. Da nun diese „ewige" Existenz sich nur in der ontischen Seinsform einer schöpferischen Allperson konstituieren läßt, so wird die Existenz Gottes als dieser schöpferischen Allperson zu einer ontologischen Notwendigkeit. Wir haben nicht den sachlichen Mut, diesen rationalen Schritt zu tun. Wir können nur soviel sagen, daß der Übergang in der Anschauung unmittelbar ist. Das Phänomen konstitutiver Existenzplötzlichkeit ist in seiner faktischen Isolierung ein Unding. Wo ist die setzende, tragende und bergende „Kraft" in dieser konstitutiven „Flucht" vor dem Nichts, die Kraft, die diese Flucht doch zu einer immerwährenden faktischen Errettung macht? Was denn nun eigentlich hält dieses konstitutiv Versinkende faktisch über den Abgrund hinweg? Einfach an die gegebene Faktizität des Seins zu glauben, scheint uns an dieser Stelle unmöglich zu werden. Weil diese Faktizität aus einer selbstverständlichen zu einer problematischen geworden ist. Und zwar nicht, was von entscheidender Wichtigkeit ist, zu einer problematischen in irgend einem idealistisch-skeptischen Sinne (als würde die Faktizität selber angezweifelt), sondern in einem ontisch-konstitutiven Sinne: die eigne innere Form der Seinsfaktizität trägt den Stempel des in sich selbst Unzureichenden. Es ist eine Faktizität der Setzung (wenn anders wir sie voraussetzen dürfen), die konstitutiv nicht zur Setzung zu gelangen vermag, sondern immer nur zur Errettung in der Flucht.

Unsere Aufgabe ist jetzt, die ontischen Wesenslinien zu ziehen, die vom ewigen Sein zum zeitlichen führen resp. vom absoluten zum relativen. Der Begriff der Schöpfung resultiert ontisch an dem Punkt der wesenhaften Seinscommensurabilität der Allperson mit dem Nichts. Wir sagten es: sie „ruht" im Nichts, sofern kein möglicher Abgrund des Nichts (und es handelt es ja um den „Abgrund schlechthin") nicht eo ipso von ihr eingenommen wäre. Das bedeutet aber die unmittelbarste Seinssouveränität über jedes mögliche Nichtsein. Das Schaffen ist der selbstverständliche Ausdruck dieser Souveränität in seiner faktischen Wirksamkeit. Als absoluter Herr über das Nichts, das Er mit einer ihr kommensurablen Maßlosigkeit umfaßt, vermag Gott „ohne Weiteres" im Nichts ein „Etwas" gegen dieses Nichts zu setzen. Durch das pure Wort als dem bestimmt gestalteten Ausdruck des personalen Willens. Aber dieses „Etwas" nun? Aus dem Nichts herausgestellt steht und

Digitized by Google

fällt es mit dem Wort. Denn darüber muß nun allerdings volle Klarheit herrschen: es ist wesensunmöglich ein Endliches so in die Existenz hineinzustellen, daß es dieselbe als ein persönliches Eigentum besäße. Hier gibt es nur eine Alternative: entweder ein Seiendes existiert in wesenhafter Kommensurabilität mit dem Nichts – dann ist es eo ipso eine ewige Allperson! Oder es existiert in faktischer Gegensetzung gegen das Nichts; dann ist es – ontisch isoliert genommen! – eo ipso der konstitutiven Spannung zwischen Sein und Nichtsein und damit der nur punktuellen Berührungsexistenz ausgeliefert, ein „Endliches" im spezifischen Sinne. Diese Alternative betrachten wir als das Hauptresultat unserer Analysen.

Übrigens bedarf es hier wohl noch einer formalen Frage. Was kann es heißen, daß Gott ein Etwas in das Nichts hinein gegen dieses Nichts setzt, wenn Er in Seiner radikalen Kommensurabilität mit dem Nichts doch dieses gleichsam nirgends „leer" läßt. Wo ist Ihm gegenüber das Nichts, in das hinein Er noch etwas setzen könnte? Aber es handelt sich ja in der Schöpfung um ein Anderes als Er selbst. Es ist natürlich unsinnig, an eine räumliche Ausschließlichkeit Andere denken zu wollen. Weshalb soll da, „wo" Gott ist, nicht Anderes sein? Nur dieses aber ist gegen das mögliche Nichtsein in purer Faktizität gesetzt. Nur dieses Andere für sich selbst genommen, grenzt, was seine Existenz betrifft, konstitutiv an das Nichtsein.

Wir wiederholen jetzt: aus dem Nichts herausgestellt, fällt und steht das Geschaffene mit dem schöpferischen Wort. Es hat keine weitere Existenz als die „gerade" gegebene. Und diese kann nicht anders gegeben sein als mit der Schärfe der Momentaneität, da sie gegen das mögliche Nichtsein gegeben ist. Es kann nur in der Dauer stehen; die Dauer aber setzt kontinuierliche Erhaltung gegen das faktisch immer mögliche Nichtsein voraus. Das so in das Nichts hinein Gestellte muß im wörtlichen Sinne über das Nichtsein konstitutiv hinweggehalten werden. Es muß nicht nur als dieses oder jenes, sondern in der Faktizität seiner Existenz, erhalten werden.

Jetzt aber stehen wir erst vor der entscheidenden Wendung. Dieses Nichts, aus dem heraus es als ein konstitutiv Gerettetes in die Zeit hineinwächst, ist nur fürs selber (in seinem reinen ontischen Bezug auf sich) eine es wesenhaft umschließende Faktizität. Das Nichts, in das hinein oder gegen das Gott das Geschaffene zum Sein heraufführt, hat seine Stelle nur in Beziehung auf dieses Geschaffene selbst. Nicht

Digitized by Google

in Beziehung auf den Schöpfer. Das Geschaffene grenzt „überall" an das Nichts, sofern es „aus" dem Nichts kommt und die Möglichkeit ins Nichts zu versinken, konstitutiv besteht. Aber dieses gleiche Nichts ist von der allumfassenden Seinsmacht Gottes eo ipso „ausgefüllt". Wenn Gott das Geschaffene von dem Moment seiner Entstehung an über das Nichtsein hinwegerhält oder hinweghält, so „folgt" er demselben notwendig in die Zeit hinein. Die passierte Gegenwart ist ja unter diesem Aspekt nichts anderes als das konstitutive Hineinhalten des Geschaffenen in das Sein aus dem Nichtsein fort. Und das ist formal-wesenhaft nur möglich in und mit der Dauer, weil mit jener formal-ontischen Urbewegung. Der Schöpfer also muß dem Geschaffenen in die Zeit hinein folgen. Aber nun selbstverständlich, ohne diesem Folgen an Ihm selber zu verfallen! Das Folgen betrifft nur das Mitgehen mit dem Geschaffenen, nicht aber Seine eigne, über die Zeit und alles mögliche Nichtsein souveräne Stellung. Diese ist konstitutiv die absolute und selbstverständliche Ruhe. Gott an Ihm selbst geht von der „Stelle", an der das Geschaffene auf Sein Wort entsprang, nicht fort, denn es ist Ihm wesenhaft, dort, wie überall, zu „sein". Und das sagt schon: daß Er auch „dorthin", wohin Er das Geschaffene in seiner Seinserhaltung zu führen formal gezwungen ist (weil es sich eben um das Geschaffene, nicht um Ihn selber handelt), daß Er auch dorthin – was Seine eigne Existenz betrifft – nicht erst zu „gehen" braucht, sondern an jeder nur denkbaren „Stelle" creatürlicher Existenzmöglichkeit eo ipso „ist". Wir können es also mit aller Bestimmtheit sagen: Er folgt, ohne zu folgen. Jede Seinsstelle, die Er mit dem Geschaffenen verläßt, ist doch bleibend und unaufhebbar mit Seiner Gegenwart ausgefüllt und jede Seinsstelle, an der Er mit dem Geschaffenen ankommt, ist eo ipso von derselben eingenommen. Sodaß es in der Tat gilt: daß Er das Geschaffene, indem Er es aus Sich zu eignem Sein heraussetzt und in diesem eignen Sein gegen das Nichtsein erhält, damit kontinuierlich in Sich Selber empfängt. Oder noch kühner ausgedrückt: Er wirft gleichsam das Geschaffne, indem Er es aus sich Selber herauswirft, sich Selber zu! Denn wo soll es „stehen" und „bleiben" und „ankommen", wo Er nicht eo ipso „ist"?

Wir kommen damit zu einem höchst merkwürdigen, aber wie uns scheint, zentral wesentlichen (im Grunde selbstverständlichen!) Resultat. Je nachdem wir das zeitlich

Digitized by Google

Gesetzte betrachten, ob in seiner zunächst gegebenen ontischen Isoliertheit und Faktizität oder in seinem wesensmöglichen Bezug auf die es in seiner faktischen Endlichkeit setzende und erhaltende ewige Allperson, bekommt ein und dieselbe Sachlage ein absolut entgegengesetztes Gesicht. Im seinem reinen Bezug auf sich selbst steht das Endliche im radikalen Nichts; es geht aus Nichts ins Nichts, aus diesem Abgrund mit konstitutiver Momentaneität immer nur gerade herausgerettet. Im dem möglichen Wesensbezug auf den Schöpfer geht es aus „Sein" ins „Sein", absolut geborgen (natürlich nur was seine gegebene Seins-Faktizität betrifft!) in der souveränen Seinsmacht, die nirgends nicht sein kann! Das „Nichts", aus dem es, was es selbst betrifft, kommt und in das es geht, ist ausgefüllt, von Gott. So ist es überall, wo es – seiner gegebenen Faktizität nach – ist, „in Gott". Sofern es im radikalen Abgrund des Nichts steht, sich aus ihm nur gerade immer errettend, steht es auch, absolut geborgen und bewahrt, in Gott! Man verstehe übrigens wohl: keines hebt das andere auf! Nicht etwa wird hierdurch die zeitliche Existenz zu einem bloßen Schein herabgedrückt in irgend einem idealistischen Sinne. Sondern sie wird so eigentlich und faktisch genommen wie nur möglich. Ja nur in diesem strikten Festhalten an ihrer eigentümlichen Faktizität vermag die ontische Gegenseite, die im Absoluten liegt, in ihrer Eigenart wirklich herauszuspringen. Ebenso ist umgekehrt das, was Schöpfung und Erhaltung in ihrer Faktizität am Geschaffenen heißt, nur wahrhaft zu verstehen (soweit es sich überhaupt in der Gott-transzendenten ratio und damit rein formal ontisch verstehen läßt), wenn jene wesenhafte Selbstverständlichkeit des Seins, jene absolute Commensurabilität des göttlichen Seins mit der Maßlosigkeit des Nichts, in der sich die Ewigkeit konstituiert, exakt im Auge behalten wird.

Von dieser ontischen Gegenseite aus stellt sich natürlich auch das, was wir als Vergangenheit und Zukunft fassen konnten, in neuem Bezuge dar. Nicht wiederum als ob das Gefaßte an sich selbst aufgehoben würde. Im reinen ontischen Bezuge auf sich selbst genommen setzt das Endliche mit seiner konstitutiven und damit nur in ontischer Fortbewegung vorhandenen Existenzplötzlichkeit vor sich und hinter sich jene formalen Leerdimensionen, die weiter keine Funktion haben, als den formalen Raum für diese Fortbewegung darzustellen. Wir wissen, daß sie überdies

Digitized by Google

dazu dienen, die sachlich unerträgliche Schärfe der Gegenwartsmomentaneität für die Anschauung zu mildern und wenigstens phänomenal eine in Inaktualität allmählich übergehende „Breite" der Gegenwartsaktualität zu schaffen. De fakto kann es, wie wir gesehen haben, weder eine über die Momentaneität hinausliegende Breite gegenwärtiger Aktualität noch eine zukunftsmäßig bereitstehende, resp. vergangenheitsmäßig abgestellte Inaktualität des Existierenden auf dieser ontischen Ebene geben. Hier steht sich Sein und Nichtsein in pointierter Spitze unaufhebbar gegenüber.

Ganz anders aber wird nun die Sachlage von der absoluten Ebene aus, die wir inzwischen gewonnen haben. Für Gott kann es keine Vergangenheit im absoluten Sinne geben. Andererseits war klar, daß Er mit und in dem Schöpfungsakt und der diese fortsetzenden Erhaltungstat in die Zeit notwendig heraus-, resp. in sie hineintritt. Mit Schöpfung und Erhaltung „folgt" Er, wie wir sagten, der Schöpfung in die Zeit hinein. Das Geschaffene an sich selbst geht notwendig und kontinuierlich von den „Stellen" seines früheren Seins fort. Es kann dort nicht stehen bleiben, weil es nur in der ontischen Bewegung aus dem Nichts heraus „steht". Dieser Wesenszusammenhang kann auch von Gott aus gesehen nicht aufgehoben sein. Nicht das Geschaffene bleibt stehen an den „Stellen" seines aktuellen Seins, wohl aber Gott – obwohl dem Geschaffenen weiter folgend. Was also für das Geschaffene an sich selbst in eine Dimension purer Nichtigkeit immerwährend abgewandelt wird, ist für Gott die bleibend mit Seinem souveränen Sein ausgefüllte Sphäre. Was immer wir für eine Vergangenheitsstelle ansetzen möchten, sie liegt vor Gott als gegenwärtig mit seinem personalen Sein erfüllt. Dasselbe gilt von jeder Zukunftsstelle, die wir etwa ansetzen möchten. Der geschaffene Kosmos steht an einer bestimmten ontischen Aktualitätsstelle, das ist nicht durchstreichbar. Er der Kosmos ist, soweit ihm die Faktizität des Seins überhaupt zu eigen, aus einer Dimension, die nun als Vergangenheit charakterisiert ist, fortgerückt und rückt mit Notwendigkeit in eine Dimension, die als Zukunft charakterisiert ist, erst hinein. Beides, Vergangenheit und Zukunft, konstituieren sich nur in und mit jenem Fortrücken. Sie sind, als Vergangenheit und Zukunft, ontisch rein für sich genommen, nichts für sich selbst. Und sind doch wiederum als Dimensionen möglichen Nichtseins, von Gott her ge-

Digitized by Google

sehen, mit seinem ewigen personalen Sein eo ipso erfüllt. Aber hierin gerade wieder als Vergangenheit und Zukunft aufgehoben und ewige Gegenwart. Es läßt sich nicht anders sagen und fassen als in der Indirektheit dieser irrationalen Paradoxien.

Aber wie nun eigentlich konstituiert sich – formal-ontisch genommen – das konkrete Sein in seiner konkreten Gestaltung? Es ist ja nicht so, daß der gestaltsmäßig fertig beschlossene und in dieser Beschlossenheit geschaffne Kosmos nur eben über das Nichtsein hinweg kontinuierlich erhalten wird – daß es sich nur um die bleibende Faktizität seines Seins, also um seine Dauer handelt. Das erscheint von vorne herein schon deshalb sachlich unmöglich, weil die Schöpfung nichts anderes sein kann als ein in die Endlichkeit umgesetzter „Ausdruck" des ewigen personalen Gesamtwesens Gottes selber. Es dürfte gerade der Sinn der Schöpfung oder ein Sinn derselben sein, in endlicher Entfaltung zur Darstellung zu bringen, was Gott selber ist. Hier treffen wir mit dem zusammen, was wir oben „ewige Wurzelstellen" des zeitlich-kosmischen Geschehens nannten. Die Gottheit drückt sich in der Schöpfung mit ihrer personalen Gesamtgestalt aus, sodaß jeder neue Gestaltungs- und Entwicklungsschritt in der Faktizität der Zeit ihre bleibende Wurzelstelle in dieser ewigen göttlichen Gesamtgestalt besitzen muß. Wenn wir vorhin sagten, daß Gott das Geschaffene kontinuierlich aus sich heraus setzt, um es kontinuierlich wieder in sich selber zu empfangen, so ist mit diesem immer neuen Heraussetzen und Empfangen die ewig neue „Geburt" aus den ewigen Wurzelstellen eo ipso verbunden. Gott kann ebenso wenig aus dem Leeren schaffen, wie er aus dem Leeren, resp. in das Leere hinein erhalten kann. Sondern Er schafft und erhält notwendig aus der ewigen Fülle Seines ewig gestalteten Wesens. Die Leere, aus der das Geschaffene kommt und in die es geht, besteht nur auf der ontischen Ebene des reinen Bezuges des Geschaffenen auf sich selbst. Hiermit aber gibt es nun auch – formal-wesenhaft verstanden – eine die kommenden Gestaltungen ewig vorbildende oder schon in der Potenz bergende „Zukunft"! Das noch nicht faktisch Aktualisierte „wartet" gleichsam in ewigen Quellen. „Bis die Zeit erfüllt ist"!

Hier aber gerade gilt es nun, mit aller Aufmerksamkeit die ontischen Linien rein festzuhalten. Diese die kommenden Gestaltungen „potentiell in sich bergende Zukunft" findet sich nur in Gott selber, in seiner ewigen personalen Allgegenwart.

Digitized by Google

Das heißt mit andern Worten, daß sie hier gerade nicht Zukunft, sondern ewige Gegenwart ist. Und konstitutiv als solche nicht in aktuelle Gegenwart und Vergangenheit umgewandelt werden kann! Sie ist und bleibt im ewigen Sein Gottes gegründete ewige Gegenwart. Zukunft ist und wird sie nur im ontischen Bezuge auf das Geschaffene; in diesem Bezuge aber wiederum ist sie nicht mehr die potentielle Macht, sondern hängt mit ihrem gesamten „Inhalt" an dem Punkt momentaner Aktualisierung; im Übrigen bleibt sie die formale Dimension radikaler Leere! Als solche kann sie nichts vorbildend bergen und in der Kraft der Potenzialität aus sich entlassen.

Analog ist es mit der Vergangenheit. Der von faktischer Aktualisierungsstelle zu faktischer Aktualisierungsstelle rückende Kosmos rückt faktisch und mit ontischer Notwendigkeit vorwärts; hinter ihm bleibt, was ihn selbst im reinen ontischen Bezuge auf sich selbst betrifft, die Leere der radikalen Vergangenheit. Aber die schöpferische Gottheit ist bleibend mit den ewigen Wurzelstellen des Vergangenen und von Aktualisierung zu Aktualisierung Fortschreitenden erfüllt. Wenn der Kosmos in seiner Existenzform als dauernder von einer bestimmten Vergangenheitsstelle notwendig und unaufhebbar vorgerückt ist (auch im Bezuge auf die ihm in dieser Aktualisierungsbewegung folgende Gottheit), so ruht doch die Gottheit unaufhebbar an eben dieser Stelle mit ihrem ganz bestimmten ewigen Gestaltungssinne, deren Momentanausdruck gerade jene faktische Aktualitätsgestalt des Kosmos war. Aber in diesem ewigen Bezuge ist gerade wieder die Vergangenheit als Vergangenheit aufgehoben.

Wenn wir also fragen, ob denn die Vergangenheit „in" Gott stehen bleibt, so glauben wir darauf in einem ontisch-formalen Doppelsinne antworten zu müssen: im Sinne der faktischen Aktualisierungswirklichkeit des in die Zeit und Dauer gesetzten Kosmos kann sie wesenhaft nicht stehen bleiben – auch nicht „in" Gott. Das würde ihren eignen Sinn aufheben, der in dieser fortschreitenden und damit eben Vergangenheit setzenden Existenzbewegung von Aktualisierungsstelle zu Aktualisierungsstelle besteht. Was aber den ewigen Grund (im eigentlichen Sinne von Grund und Boden) dieser im Aktualitätssinne „leeren" Dimension betrifft, aus dem das Aktualisierte „Stelle" für „Stelle" hervorgegangen ist, so kann dieser

Digitized by Google

ebenso wenig fortrücken oder verschwinden oder „leer stehen" wie Gott selber von oder in irgend einem „Ort" möglichen Nichtseins.

Nun aber kommen wir erst zu jenen „praktischen" Fragen. Ist denn, wie es hier aussieht (und wohl unter gewissem Aspekt notwendig aussehen m u ß ! !) der Kosmos in seinen sich entfaltenden Gestaltungen ein einfaches „Abbild" des göttlichen ewigen Seins als seinem Urbild? Wenn Gott den geschaffenen Kosmos, Sich Selber mit ihm in die Zeit stellend, von Moment zu Moment aus sich heraussetzt, um ihn von Moment zu Moment in sich zu empfangen und so alle faktische Entfaltung und Entwicklung der unmittelbare Ausdruck ewigen schöpferischen Seins ist, wo bleibt die „Freiheit", wo Gutes und Böses, wo Gericht und Erlösung? Wer wollte behaupten, daß dieser faktische Kosmos in seiner faktischen Entwicklung ein reiner und endgültiger Ausdruck göttlichen ewigen Seins ist? Gewiß meist mehr ein grauenhaftes Zerrbild. Und doch g i l t jener Tatbestand im ontischen Vollsinne. Und doch ist es nicht anders möglich, als daß der Kosmos von Moment zu Moment das wahrhaftige Schöpfungsresultat des ewigen Gottes ist. Aber „irgendwo" steht die Freiheit mit allen ihren Consequenzen.

Wir wollen uns natürlich nicht anmaßen, diese Frage höchster Irrationalität lösen zu wollen. Aber wir glauben, daß unsere Analysen doch e i n e n maßgebenden Orientierungspunkt aufleuchten lassen könnten. Nicht in Bezug auf das Problem der ontischen Konstitution der Freiheit selbst – das ist im Rahmen dieser Arbeit nicht unsere Aufgabe – sondern in Bezug auf das ontische Verhältnis dieser Freiheit zu Zeit und Ewigkeit. Wir können es hier als gegeben voraussetzen, daß die personale Creatur eine, um uns vorsichtig genug auszudrücken, „letzte" Freiheit in der Richtung auf ihr eignes Handeln besitzt. Es scheint uns nun von außerordentlicher Wichtigkeit, diesen Tatbestand unter dem Aspekt der absoluten Momentanietät des Existenzbesitzes zu sehen. Eines Existenzbesitzes, der wesenhaft als solcher keiner ist. Die Freiheit steht also konstitutiv auf dieser zweideutigen Bruchstelle: sie kann nur in den wesenhaft drohenden Abgrund des Nichtseins hineinwirken. Nur solange eine schöpferische Hand das Creatürliche über diesen konstitutiven Abgrund „hinweghält", kann überhaupt von einem Wirken und Handeln, ja von Entwicklung und Geschehen – von aller möglichen Freiheit noch zu schweigen –

Digitized by Google

die Rede sein. Wenn Gott die Creatur in die personale Freiheit setzt, so muß Er sie auch in derselben erhalten. Dies scheint eine ganz selbstverständliche Consequenz des Gesagten. Aber diese Tatsache erhält doch gerade hier, wo es sich um Freiheit einmal handelt, ein sehr eigentümliches Licht. Wenn wir davon sprachen, daß Gott dem Creatürlichen in die Zeit hinein „folgen" müsse, so nun auch in die sich notwendig in der Zeit konstituierende Freiheit seines Handelns! Hier erhält die einfältige Glaubensansicht, daß Gott auf allen Wegen und Irrwegen seiner Geschöpfe „mit geht", eine ganz exakte ontische Bestimmtheit, die als solche erschütternd zu wirken vermag. So Gott uns nicht auf unsern Irrwegen hielte, wir könnten sie nicht gehen. Er hält uns in ihnen – rein seinsmäßig genommen – mit dem ganzen Kosmos, aus dem wir nicht herauslösbar sind. Aber das macht die Sachlage fast noch tragischer (wenn wir mit aller Zurückhaltung und bei dem „fast" aller hier möglichen Tragik stehen bleibend, so sagen dürfen): daß der Schöpfer mit dem gesamten, einmal der Zeit überlassenen Kosmos auch der Gesamtheit seiner Irrungen und durch sie angerichteten Verwirrungen folgen muß. „Muß"? Die Schöpfung selbst und ihre Erhaltung steht in Seiner souveränen Freiheit. Es bedürfte nur der Einstellung des schöpferischen Wortes (des „Zurückziehens der Hand") und alles wäre „wie nicht". Daß das nicht geschieht und die Creatur es wagen darf, mit einigem Vertrauen hierin zu leben, gehört in das unaufhebbare Mysterium des göttlichen Ratschlusses und Seins.

Aber nun wissen wir ja wiederum das Andere: daß dieses „Folgen" von dem bleibenden – ewigen – schöpferischen Boden nicht ablösbar ist. Nicht nur in dem Sinne der puren Erhaltung in die Zeit hinein, in welchem Sinne ja dieses Folgen nur überhaupt genommen werden kann, sondern auch in dem Sinne einer ewigen Zurücknahme in das schöpferische göttliche Sein selbst. Indem Gott dem Geschaffenen in die Zeit hinaus und damit ins „Leere" hinein folgt, ist doch „dort" überall – was Ihn selbst betrifft – keine Leere, sondern wiederum Er selbst in seinem ewigen schöpferischen Sein und Gestaltungswillen. „Überall", „wohin" Er auch dem Geschaffnen auf dessen Wegen in der Zeit folgen mag, steht eo ipso und wesenhaft (von Ewigkeit her) sein schöpferisches Wort. Er kann das Geschaffene, indem Er es ihm folgend sich selbst überläßt, doch wiederum nur ewig in Sich „auffangen" und aus Sich

Digitized by Google

wiederum entlassen. Hier war die Stelle, an der wir nicht umhin konnten, die Gestaltung und Entwicklung des Kosmos unter dem Glanz eines ewigen schöpferischen Gestaltungswillens und -Planes zu sehen.

Damit aber ist nun dieses beides mit ontischer Notwendigkeit an eine und die selbe Stelle gerückt: das „Mitgehen" des göttlichen schöpferischen Willens mit der creatürlichen Freiheit und Seine ewige „Vorsehung". Wir hoffen, daß dieses nunmehr gebrauchte Wort der Vorsehung jetzt nicht mehr in dem üblichen banalen Sinne des Vorhersehens oder auch schon Vorherplanens genommen wird. Damit würde die Zukunft als solche und in ihr die Zeit wiederum zum Index der Ewigkeit gemacht. Diese sind und bleiben an und für sich sachlich unbeschwert. Allerdings gibt es nun als sachliche Konsequenz der ewigen Vorsehung eine Art Wiederspiegelung oder besser Vorherspiegelung des Ewigen in die Zeit hinein – für den nämlich, der in irgend einer Form die Zukunft von Gott her oder in Gott zu sehen vermag. Hier ist dann die Zukunft wiederum das formale Gefäß, in das hinein sich das Ewige unter zeitlicher Form und Entfaltung vorherspiegelt. Es steht noch nicht – etwa wartend – da in dieser Zukunft, auch nicht inaktuell. Wir halten das exakte Festhalten gerade dieses Punktes von außerordentlicher Bedeutung. Sowohl der ontischen wie der „praktischen" Consequenzen wegen. Wird nämlich die Zeit zum Index der göttlichen Vorsehung, so legt sich allerdings über das Geschehen jener eigentümliche Bann und Zwang, der mit Recht einer letzten unaufhebbaren Freiheit gegenüber als unsachlich empfunden wird. Das zeitlich vorher fixierte Geschehen nähme der Welt den Atem – und wenn wir tiefer sehen, hängt dieser freie Atem mit dem göttlichen Atem und der göttlichen Freiheit aufs Engste zusammen. Wir werden gleich darauf zurückkommen. Wichtig ist uns, daß unsere Analysen die ontische (also nicht nur faktische, sondern konstitutive) Unhaltbarkeit solcher Interpretation der Vorsehung aufgewiesen haben dürften.

Wie aber steht die wahre – ewige – Vorsehung zur creatürlichen Freiheit? Wie der ewige Gestaltungssinn und -willen, der den unaufhebbaren schöpferischen Grund und Boden darstellt, aus dem die Welt „Moment für Moment" hervorgeht, zu dem im Kosmos sich „frei" auswirkenden Sinn und Willen der Creatur über die der Schöpfer von Moment zu Moment seine bewahrende Hand hält? Wir können

Digitized by Google

dieser Irrationalität gegenüber nichts anderes als dieses sagen: daß gerade das konstitutive Zurückgehen in den ewigen göttlichen Gestaltungswillen die creatürliche Freiheit praktisch möglich macht, weil sie darin unablässig aufgehoben und „corrigiert" werden kann. Und gerade weil der ewige Gestaltungswille Gottes absolut souverän ist, muß jeder „verkehrte" Schritt der Creatur ihm doch wiederum dienen. Jedes durch die „Freiheit" der personalen Creatur willkürlich mitbestimmte momentane Entfaltungsstadium des Kosmos in die Zeit hinein ist das unmittelbare Vehikel zu einer „neuen Schöpfung" (in der Erhaltung) des Kosmos durch den souveränen Willen Gottes Seinem ewigen Gestaltungsplan gemäß. In diesem Sinne „richtet" sich Gott Moment für Moment nach den willkürlichen Schritten der Creatur (wie Er ihr eben in die Zeit hinein „folgt"), aber nur, um sie „Moment für Moment" dem ewigen Plan gemäß in neuer Schöpfung zu verwerten, resp. in den ewigen Dienst zu stellen. In diesem untergeordneten Sinne kann man also wohl für den faktischen Gestaltungsmoment von einer Art „Zusammenwirken" von creatürlicher und schöpferischer Freiheit sprechen. Möglich wird das nur durch die charakterisierte ontische Doppelsachlage: in der die Freiheit der Creatur durch ihr konstitutives Spannungsverhältnis zwischen Sein und Nichtsein in sich absolut begrenzt und deshalb schon rein seinsmäßig von dem Boden ewigen schöpferischen Seins garnicht ablösbar ist.

Es liegt aber in dem Ganzen noch ein Moment mehr, mit dem nun unsere Untersuchung zu dem eigentlich maßgebenden Punkt gelangt. Es sind ja – so gesehen – drei Faktoren, die zur Bestimmung des faktischen Gestaltungsmomentes des zeitlichen Seins zusammen wirken. Die in der Freiheit der Creatur begründete Willkür derselben, der im ewigen Sein Gottes begründete und sich unablässig auswirkende ewige Gestaltungssinn der Schöpfung und – die souveräne schöpferische Macht Gottes selbst, die beides zusammenbringt. Diese Macht hängt aber ontisch an der wahrhaften (wesenhaften) Souveränität über die Zeit, deutlicher über Vergangenheit und Zukunft! An der radikalen göttlichen Unabhängigkeit von allem, was schon geschehen ist oder noch geschehen könnte. Alles Vergangene und alles Zukünftige muß in jedem „Moment" in das göttliche Zentrum zurückgenommen und aus diesem personalen schöpferischen Zentrum radikal neu bestimmt hervorgehen können.

Digitized by Google

Und diese souveräne schöpferische Macht und Freiheit muß sowohl dem zeitlich Fixierten wie auch der ewigen personalen Gestaltungsordnung Gottes selbst, in der die bleibenden – ewigen – Wurzeln des geschöpflichen Geschehens liegen, gegenüber bestehen. Denn diese muß sich ja, was ihre schöpferische Auswirkung im faktischen Sein betrifft, die willkürliche Mit- und Hineinwirkung der Creatur (nach geheimnisvollem göttlichen Ratschluß) unablässig gefallen lassen. Und dennoch wesenhaft bleiben, was sie als ewige ist. Das geht aber notwendig zurück in das schöpferische personale Zentrum selbst, aus dem die momentane Neuorientierung als ein ewig neuer Akt hervorzugehen hat. Und in dem doch Gott in ewiger allgegenwärtiger und überzeitlicher Selbstverständlichkeit ist, was Er ist.

Erst in dieser Synthese kann gefaßt werden, was hier zu fassen ist. Es könnte so aussehen, als ob mit jener sachlichen Forderung momentaner „Neuorientierung" im göttlichen personalen Selbst alles zunichte gemacht wird, worin die göttliche Ewigkeit ontisch begründet wurde und Gott nun ganz der Zeit – gerade nach unsern Bestimmungen – ausgeliefert würde. Denn wenn es eines beständigen „Aktes" der „Neusetzung" bedarf, in dem Gott Seine „ewige Gestalt" in jedem Moment gleichsam „umschafft", haben wir damit nicht den Prototyp zeitlich gebundener Existenzart vor uns? In ontischer Isolierung endlichen Seins – ja. Aber unter Voraussetzung der selbstverständlichen und wesenhaften Seinsstellung, in der das personale Sein Gottes „maßlos" und „abgründig" ruht, bedeutet es nur eine sachgemäße Consequenz eben dieser seiner ewigen personalen Seinsmacht. Es handelt sich ja nicht um eine „Setzung", die geschehen müßte gegen das Nichtsein (nur hierin aber konstituiert sich die Schärfe der Zeit), sondern um eine Setzung – wenn dieses pointierende Wort hier überhaupt anwendbar ist – die aus jener maßlosen personalen Seinsmacht in sie selbst hinein- und zurück geht. In der es keine endgültige Vergangenheit und keine „leere" Zukunft geben kann, weil das „Überholte" in der wesenhaften personalen Reichweite eingeschlossen bleibt und das „Kommende" in dieser Reichweite eo ipso ruht. Kein Neuschöpfungsakt, der über frühere solche Akte hinausliegt oder spätere solche noch nicht aktualisiert, ohne diese wie jene dennoch wesenhaft und radikal miteinzuschließen. Die Aktualität und Momentaneität der ewigen Selbstneuschöpfung ist in der Poten-

Digitized by Google

zialität der ewig ruhenden Seinsmacht unmittelbar aufgehoben. Es läßt sich das natürlich nicht in anschaulicher Direktheit vollziehen. Wir müssen nur verstehen, daß in dieser sich in der absoluten göttlichen Seinsmacht gründenden souveränen Freiheit Gottes auch dem eignen „momentanen" Gestaltungsselbst gegenüber (eine Freiheit, die über aller Momentanietät und damit über aller Vergangenheit und Zukunft wesenhaft steht) – daß in dieser Freiheit das gerade wieder konstituiert wird, was uns vernichtet schien und doch das göttliche Wesen am zentralsten beleuchten wollte: die lautlose, klare, lautre Stille in der absoluten Ruhe des ewigen personalen Seins. Denn keine durch den momentanen Neuschöpfungsakt gesetzten Grenzen und Bestimmtheiten, die nicht eo ipso und durch und durch wiederum „aufgehoben" dastünden in der absoluten personalen Freiheit Gottes. Ja, wir müssen sagen, daß diese „Ruhe" und „Klarheit" nur in der Synthese der in maßloser Potenzialität ruhenden personalen Seinsmacht mit dem ewigen Selbstneuschöpfungsakt konstuierbar ist; wenn anders jene Ruhe und jene Klarheit nicht solche des Todes, sondern solche des Lebens sein sollen. Hier steht das ewige Leben. Hier steht es in der zitternden Herrlichkeit lautloser Stille und kristallner Klarheit.

Wie verhält es sich nun mit jenen „ewigen Wurzelstellen" alles Seins in der Gestaltseinheit Gottes selbst? Hebt der konstitutive Selbstneuschöpfungsakt nicht alle Gegebenheit in solcher Richtung wesenhaft auf? Sofern sie seinsmäßig-sachlich gebunden und fixiert gedacht wird – ja. Aber Gott wäre an seine eigne Aktualität oder wie wir auch sagen können an seinen eignen „Leib" gebunden. Er wäre zeitlich und nicht ewig, wenn wir Ihn also in Seine Aktualität hineinbinden wollten. Die Gestaltseinheit kann nur einen personalen schöpferischen Sinn haben; es muß eine ewig neu ausdrückbare und ewig neu ausgedrückte Gestaltungsform sein. Aber was sich ewig neu ausdrückt, ist doch in ewiger Beschlossenheit potenziell vorhanden. Es ist das „All" selbst, das in dieser mit der Maßlosigkeit des Nichts kommensurablen Seinsmacht personal geeint ist. Es ist das All selbst, das in dieser „Form" der maßlosen Offenheit und radikalen Freiheit personal gestaltet ist. Alles hat seine potenzielle und ewige Stelle, ohne doch irgend eine Stelle im sachlich oder zeitlich fixierten Sinne zu besitzen. Mehr läßt sich nicht sagen.

Digitized by Google

Wenn wir das Problem in concreto und illustrativ behandelt sehen wollen, so fragt sich, wie Gott also etwa zu seinem eignen Schöpfungsakt steht. Wir glaubten fixieren zu müssen, daß er sich mit ihm gleichsam in die Zeit hineinbegeben hat und ihr nun zeitlich weiter folgen muß, soweit eben der Schöpfungswille an ihr besteht, resp. soweit dieser Schöpfungswille aus dem geheimnisvollen Gestaltungssinn seines ewigen Seins hervorgeht. Er folgt der Schöpfung in die Zeit und bleibt doch an der ewigen Wurzelstelle ihres Hervorgehens. Dem einmal Aktualisierten und in die Zeit hinein sich weiter Aktualisierenden gegenüber ist es auch für Gott wesenhaft unmöglich (weil sachlich widersinnig) zu bewirken als sei der Kosmos nie geschaffen. Denn das bedeutet eben seine Aktualisierung, daß er nun Sein in sich selbst hat. Es kann ihm durch göttlichen Machtspruch wieder genommen werden; aber was er besaß, hat er besessen und ist ein Vergangenes und nicht Widerrufliches an ihm. Er ist von der Stelle seiner „ersten" Aktualität fortgerückt. Auch Gott kann ihn in diesem aktuellen Seinsbezuge auf sich selbst nicht „zurückholen". Wohl aber kann und wird mit jeder durch die personale Freiheit der Kreatur mitbestimmten aktuellen Gestaltungssituation die seinsmäßige Orientierung im ewigen Gestaltungszusammenhang (anhebend bei der Schöpfung selbst) neu und neu bestimmt werden. Unbeschadet des ewigen und deshalb wesenhaft unveränderlichen Gestaltungssinnes. In dieser Bedeutung wird in Gott und vor Gott die Vergangenheit und die Zukunft der Welt eine andere und andere! Weil jede in der kreatürlichen Freiheit begründete willkürliche Richtung in der kosmischen Gestaltung kraft der alles und jedes fixierte Sein betreffenen souveränen Freiheit Gottes dem ewigen Gestaltungssinn gemäß korrigiert werden muß. Wenn die Vergangenheit, auch des Einzelnen nicht ausgelöscht werden kann, als wäre sie nie gewesen, so kann sie doch von Gott her an ihrem ewigen Ursprung selbst in einen andern ewigen Seins- und Gestaltungszusammenhang gerückt werden und damit doch werden, als wäre sie nicht gewesen. Hierin liegt eine der ontischen Wurzeln für die Möglichkeit der Sündenvergebung!

Ebenso vermag Gott eine an und für sich in der ewigen Gestaltungsordnung für einen bestimmten zukünftigen Zeitmoment bereitstehende „Situation" um einer bestimmten durch die kreatürliche Freiheit gestalteten aktuellen Situation willen aus

Digitized by Google

ihrer potentiellen „Lage" im ewigen Ordnungs- und Seinszusammenhang gleichsam fortrücken, sodaß sie dann nicht geschieht – gerade wegen des ewig unveränderlichen Gestaltungssinnes, der nach der veränderten aktuellen Situation in dem vorherigen Ordnungs- und Gestaltungszusammenhang keinen reinen Ausdruck mehr gefunden hätte. So ist Vergangenheit und Zukunft immer aufs Neue in Gottes souveräner Freiheit aufgehoben – unbeschadet, ja gerade in direkten Zusammenhang mit der kreatürlichen Freiheit. Mehr vermögen wir nicht zu sagen. Und wollen noch einmal betonen, daß dies nichts weniger als eine rationale Auflösung des wesenhaft irrationalen Verhältnisses sein soll. Sondern nur ein Versuch, gewisse ontische Linien zu Ende zu führen, die dazu angetan sein möchten, eine der unendlich vielen möglichen Orientierungen in diesem sachlich gefahrvollen Gebiet zu geben. Und auch nur deshalb, weil uns diese Linien von selbst an solche Orientierungspunkte führten.

Wie aber steht es nun mit unserer Problematik? Was ist es mit der „Überwindung" der Zeit? Wie kommt die Kreatur von der „tötlichen" Spannung zwischen Sein und Nichtsein los? Wir sahen, daß diese Spannung, daß die Seinsmomentaneität und damit die Zeit in pointierter Schärfe an der Relativität der kreatürlichen Existenz als solcher wesenhaft hängt und daher unmittelbar und direkt an ihr nicht durchgestrichen zu werden vermag. Jeder solche Versuch führt entweder in sachliche Zirkel und Widersprüche oder entwertet die Faktizität des Daseins zu einer bloßen Illusion. Nur im Absoluten selbst ist die Zeit eo ipso aufgehoben. Hier besteht konstitutiv keine Spannung zwischen Sein und Nichtsein. Hier ist Sein schlechthin, ohne notwendige Position, ohne notwendige Aktualität, in ewiger Allgegenwärtigkeit.

Aber diese absolute Seinsmacht ist dem Endlichen nicht transzendent. Wie könnte sie es sein, da sie ja die absolute All-Gegenwärtigkeit und All-Macht ist. So ist sie auch der Zeit und dem Zeitlichen so wenig transzendent, daß sie ihr, wie wir sagen mußten, von Moment zu Moment „folgt". Ohne sich in diesem Folgen aus der eignen ewigen Allgegenwärtigkeit heraus zu verlieren. Darin liegt die Lösung und Erlösung für die Kreatur. Denn „wo" dieselbe auch stehen mag in der Angst der Zeit (im Engpaß der Momentaneität) „steht" auch Gott – und steht da in der gan-

Digitized by Google

zen ewigen allgegenwärtigen Seinsmacht und schöpferischen Freiheit. Wir sahen ja, daß Gottes Souveränität selbst eine schöpferische Momentaneität und Aktualität konstitutiv einschließt und daß also gerade der „Moment" die Stelle auch für die ewige göttliche Erneuerung alles und jedes Seins (auch des eignen) ist – im Rahmen des maßlos offenen, dem Abgrund des Nichts kommensurablen, in der puren Potenz personaler Seinsallmacht radikal spannungslos vorhandenen ewigen göttlichen Seins schlechthin. Eingebettet in dieses „selbstverständliche", in dieses absolute Sein verliert die Aktualität, verliert der „Moment", verliert die Zeit nicht nur die substanzielle Schärfe und Gefahr, sondern die Zeit wird zum formalen Vehikel des „ewigen Lebens" selbst. Allerdings nur, was exakt festgehalten werden muß, auf dem Grunde und im Rahmen der Ewigkeit. Sie ist das formale Gefäß aller und jeder Aktualität, auch der göttlichen! Aber Gott steht in der Macht und in der Freiheit über und von jeder Aktualität, auch der eignen. Und damit in der Macht und der Freiheit über und von der Zeit, auch seiner „eignen".

Daß es ganz eigentlich „in" Gott Zeit geben muß – abgesehen von aller Kreatur – ist eine der eigentümlichsten ontischen Situationen. Einer Zeit, die konstitutiv immerwährend in sich selbst aufgehoben ist, sofern keine „Vergangenheit" auch nur „einen Moment" Vergangenheit bleiben und keine „Zukunft" auch nur einen Moment bloße Zukunft sein kann. Sondern „alles" gleichsam in sich selbst wiederum „verwechselt" und ausgeglichen sein kann und ist. Damit ist natürlich eine „Meßbarkeit" der Zeit im Sinne isolierter Daseinsrelativität ausgeschlossen. Hier gibt es keine „objektive", sondern nur eine „subjektive" Zeit, allerdings göttlicher Subjektivität! Die göttliche Zeit hat ihr „Maß" nur an der Ewigkeit selbst.

Die pointierte Schärfe der Zeit springt also nur hervor in der ontischen Isolierung relativen Daseins. Sobald die Kreatur auf ihr eignes Sein und Dasein – unabhängig von der Geborgenheit in der allgegenwärtigen schöpferischen Seinsmacht – sieht, muß sie sich von jener furchtbaren Leere umgeben finden, die zum konstitutiven Charakteristikum endlicher Seinssetzung als solcher gehört. Muß sie sich auf beständigem Todespaß dahingerissen erblicken. Eine Situation, die sie sich, wie wir wissen, in sachlicher Selbstverständlichkeit phänomenal durch jene eigentümlichen Projektionen in die leere Zukunft und Vergangenheit hinein einigermaßen

Digitized by Google

verdeckt. Und lebensmäßig durch den Versuch immer erneuter „Sicherungen" und Fixierungen in die Zeit hinein überbrücken möchte. Die Rettung liegt doch aber offenbar nicht in der Zeit mit ihrer unwiderruflichen, weil dem „Nichts" radikal verfallenen Vergangenheit und mit ihr drohenden, weil aus dem radikalen „Nichts" mit der unheimlichen Konsequenz bloßer Faktizität heraufsteigenden Zukunft, sondern einzig und allein an jener Stelle, an der das Kreatürliche nun einmal im faktischen Zusammenhang mit der absoluten Existenz steht, an jenem einen einzigen Existenzberührungspunkt: im Moment aktueller Gegenwärtigkeit mit seiner ganzen Pointiertheit. Hier allein ist für die Kreatur die ontische „Tür" zum ewigen, absoluten und damit überzeitlichen Sein. Hier hat sie unmittelbaren und direkten Teil am Schöpfer. Und damit indirekt durch den Schöpfer, resp. das ewige Sein hindurch einen ontischen (wenn auch damit nicht eo ipso faktischen) Zugang zu dessen überzeitlicher Souveränität, zu dessen Freiheit gegenüber der Vergangenheit und Zukunft. Hier findet sich nun endlich das, wonach wir so lange suchten. Das jeder Kreatur (wie allem Geschaffenen überhaupt) persönlich eigentümliche Sein – mit seinem ganz bestimmten Gestaltungsausmaß – liegt in Gottes ewiger Personalität ewig bereit. Was die Kreatur in der isolierten Zeitsetzung nie besitzen kann, sondern an eine vernichtende Vergangenheit unentwegt abzugeben und aus einer dunklen Zukunft mit dem Zwang bloßer Faktizität zu empfangen gezwungen ist, ruht in beschlossener Vollkommenheit in Gottes ewiger Allgegenwart. Es ist das einem jeden Geschaffenen zustehende „ewige Erbe". Soweit eine persönliche Gemeinschaft mit Gott möglich ist, muß auch dieses Erbe wiederum in die persönliche Sicht und den persönlichen Besitz der Kreatur gelangen. In der persönlichen Seinsgemeinschaft mit Gott (nur hier!) muß sie wieder schöpfen können aus dem, was für sie und andere Kreaturen persönlich bereit liegt. Die Sicherung des faktischen Seins und Lebens ist mit dem persönlich erlangten „ewigen" Leben gegeben.

Zusammenfassend dürfen wir zum Schluß sagen, daß es für die freie Kreatur, wenn anders sie begehrt, nach Gottes Willen und in einem ewigen Sinn- und Seinszusammenhang zu leben, immer nur eine Stelle geben kann, in der sie diesen Willen zu empfangen und in diesen Zusammenhang wesenhaft einzutreten vermag. Die Stelle der aktuellen Gegenwärtigkeit – des Augenblicks. Und zwar genommen in seiner

Digitized by Google

isolierten Faktizität! Von Augenblick zu Augenblick wird die Kreatur über den Abgrund des Nichtseins hinweggehalten. Von Augenblick zu Augenblick steht Gott in schöpferischer Freiheit und Souveränität über aller zeitgebundenen Historie – an nichts Vergangenes endgültig gebunden, durch keine Zukunft endgültig bestimmt. Von Augenblick zu Augenblick geht der Kosmos mit schöpferischer Neuheit aus Gottes ewigen Händen hervor. Hier also, im Augenblick, steht die Kreatur mit Gott in der vollen Freiheit, nicht in der Freiheit der eignen blinden Willkür, sondern in der Freiheit, die absolute Souveränität über alle möglichen und faktischen Bindungen bedeutet und in der nur der ewige Gestaltungssinn der Schöpfung selbst und Gottes schöpferischer Wille bleibt. Sobald die Kreatur die Angst und Gefahr der Momentaneität, die in der konstitutiven Spannung zwischen Sein und Nichtsein gründet, direkt und zeitlich überwinden will, in dem sie in die Zeit hinein sich zu sichern (zu „sorgen"!) unternimmt, baut sie im absoluten Sinne ins Leere. Jedes solches in das Zeitliche und die Zeit hinein Bauen – und es muß und kann und darf geschehen, solange das Endgültige noch nicht da ist! – bleibt konstitutiv ein Provisorium, dessen Bestätigung oder Durchstreichung von Augenblick zu Augenblick Gottes Souveränität neu anheimgestellt werden muß. Denn nicht der zeitliche Bau kann und darf unsere Sicherung sein, sondern allein die Bereitschaft, Gottes Willen zu tun. Gerade das, wovor die Kreatur Angst hat, der Augenblick, ist ihre Rettung! Denn hier wird sie fort und fort vom ewigen Leben selbst geborgen. Hier ist alles möglich. Aber nur hier. Während umgekehrt die Zeit, die ihr in ihrer historischen Kontinuität einige „Breite" und „Sicherheit" zu verschaffen scheint, letztlich der Abgrund ist, den sie mit keiner isoliert menschlichen Bemühung zu überbrücken vermag.

Wir müssen hierbei bedenken, daß wir in einer prinzipiell Gott-transzendenten (abgefallenen) Welt stehen. In ihr ist die ontische Isolierung alles kreatürlichen Seins Faktum geworden. Die personale Kreatur und in ihr der ganze Kosmos steht nicht mehr in unmittelbarer Gemeinschaft mit, nicht mehr in unverdeckter Sicht vor der ewigen Allmacht. Es ist ihr als abgefallener natürlich, den Blick fortgewendet zu haben auf den eignen Seinsbesitz in seiner ontisch-zeitlichen Isolierung und so in die Leere der Zeit hinein. Nur in dieser Stellung scheint der Kosmos dem puren

Digitized by Google

Zeitlauf so rettungslos überlassen. Nur in dieser Stellung wird alles zur Entwicklung und Historie und ist die objektive Zeit die eindeutig formale Macht. Es ist ein ganz anderes Verhältnis – jetzt nicht mehr im persönlichen Einzelbezuge verstanden, sondern im universalen Bezuge – denkbar, in dem es nicht mehr zur natürlichen Richtung der Kreatur gehört, aus der eignen (wesenhaft momentanen) Existenz heraus sich in die Zeit hinein des Daseins versichern zu wollen und so der Zeit faktisch zu verfallen, sondern in dem die Kreatur und mit ihr der ganze Kosmos Sein und Sinn unentwegt aus dem ewigen Sein und Sinn Gottes selbst empfängt und damit, der Zeit und ihrem zwangsläufigen Gesetz wesenhaft enthoben, vor Gottes ewigem Angesicht spielt.

Digitized by Google

Anschauliche Kennzeichen des Organischen

Von F. J. J. BUIJTENDIJK-Groningen

Nicht nur in der Biologie, sondern überall stößt der Wissenschaftler auf das rätselhafte Wesen, das wir mit dem Namen des Organischen bezeichnen. Organisch oder mechanisch kann eine Betrachtung, eine Theorie, eine Weltanschauung sein – die organische oder mechanische Struktur eines philosophischen Systemes z. B. untersucht der Berufsphilosoph –, aber auch der Aufbau einer sozialen Einheit, eines Staates, einer Kirche, eines Kunstwerks kann in seinem Zusammenhang das Wesen des Organischen zeigen. Man spricht von der Organisation der Zelle, der Wahrnehmung, der organischen Einheit der Familie, der Sprache und diskutiert, ob die ganze Natur organisch sei oder in eine organische und anorganische auseinanderfalle.

Daß eine Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Organischen von seiten des Biologen nicht unwichtig ist, hat uns die Geschichte seit Darwin gelehrt. Seine Einsicht, daß alle organische Zweckmäßigkeit nicht einer göttlichen Gedankenwelt entsprang, sondern in der Not des Lebens erarbeitet wurde, also notwendig war wie jedes Naturgesetz, hat nicht nur die Welt des Lebendigen ihres Mysteriums entkleidet, sondern jede organische Einheit als ein notwendig Seiendes zu betrachten gefordert. Damit war die Scheinexistenz des Organischen proklamiert, das Organische wissenschaftlich zum Verschwinden gebracht.

Es gibt viele Sachen und Sachverhalte, welche scheinbar nur zum Ärger des wissenschaftlichen Forschers existieren. Sie sind so allgemein, daß jedes Kind sie kennt, davon spricht, unter Umständen davon träumt, aber für den Forscher und besonders den philosophisch angehauchten, sind diese Dinge, die sich nicht definieren, nicht nachkonstruieren, nicht begreifen, nicht ordnen, nicht analysieren lassen, die also eigentlich nicht existieren, gerade durch ihre Scheinexistenz ein richtiger Greuel. Ich möchte fast sagen, sie sind das einzige Übel, die einzige Krankheit, woran der übrigens so gesunde Menschenverstand unheilbar zu leiden

Digitized by Google

scheint. Seitdem der Mensch, wie man sich ausdrückt, „über" die Natur nachdenkt, ist es ihm, als ob er ein Danaidenfaß austrinken müßte, das aus irgendwelchen rätselhaften Gründen nicht nur nicht leer wird, sondern immer voller läuft. Glücklicherweise haben wir aber allmählich die nötigen technischen Einrichtungen erfunden, daß einer nicht so leicht heran kann und seine Menschheitsbestimmung wenigstens insoweit erfüllt, daß er im Schweiß seines Antlitzes sein wissenschaftliches Brot verdient.

Was sind das nun für merkwürdige Dinge, welche wir nicht in uns aufnehmen können? Wir bezeichnen sie alle zusammen mit einem Namen: des Realen, des Wirklichen, das nur real „ist", wenn es uns gegenübersteht. Es gibt eine Anzahl Realitäten, über die wir uns im höchsten Maße ärgern und deren Einfangen und kategoriale Bewältigung uns besondere Freude machen würde. Müht man sich mit diesem Versuch aber einige Zeit vergebens ab, so bieten sich zwei sehr respektable wissenschaftliche technische Methoden dar, um uns das Leben mit diesen Realitäten wenigstens einigermaßen erträglich zu machen. Die erste ist, daß man ein „Ding" an einer Definition einfach festlegt wie einen Hund an der Kette. Obgleich das „Ding" so wenig mit seiner Definition übereinstimmt wie der Hund mit der Kette, so hat dieses sehr strenge Verfahren doch den beträchtlichen Vorteil, daß man erstens weiß, wo alles „ist", und zweitens uns die Definition so sicher zum „Ding" führt wie die Kette zum Hund. Die zweite wissenschaftliche Methode ist weniger „sicher". Sie besteht darin, daß man einfach proklamiert, das Ding gibt es nicht, nur im populären Sprachgebrauch gibt es etwas scheinbar Entsprechendes. Mit diesem magischen Spruch möchte man eine eigentlich schon nicht existierende Sache zum Verschwinden bringen. Leider erscheint sie aber auf das Unerwartetste, oft nach Jahrhunderten, wieder. Diese Methode ist auch für den wissenschaftlichen Betrieb einigermaßen beunruhigend. Wohl hat der Hund auf unser recht unfreundliches Anfahren hin sich irgendwo versteckt und wir können ruhig weiterbauen wie Kinder auf dem Fußboden, vielleicht aber kriecht er doch auf einmal ganz leise hervor und verdirbt uns das Spiel. So haben tüchtige Wissenschaftler der vorigen Generation Kleinigkeiten wie: das Leben, die Seele und auch das Organische fortgejagt, aber ganz ruhig fühlen wir uns in

Digitized by Google

letzter Zeit doch nicht. Ja, mancher behauptet, er hätte irgendwo ein Schwänzchen hervorgucken sehen.

Es war wohl das große Verdienst von Driesch, in bezug auf das Organische etwas Derartiges geleistet zu haben. Schon in seinen experimentellen Arbeiten hat er auf die Realität und wesentliche Besonderheit des Organischen hingewiesen, wenn auch die rein formale, fast negative Definition der Entelechie im Vitalismus wieder die Forscher beruhigte und ihnen die Sicherheit gab, im physiologischen Institut jedenfalls einen Ort zu finden, wo der unfaßliche, unheimliche Organismus nicht herumspukt. Seitdem hat die Physiologie sich nicht mehr ausschließlich der physikochemischen Analyse der automatisierten Lebenserscheinungen gewidmet, sondern mit dem Studium der Sinnesfunktionen und der Bewegungserscheinungen ist durch die neuere psychologische Betrachtungsweise auch das „Organische" wieder in diese Wissenschaft eingedrungen.

Dabei hat sich sogar auf dem engen Gebiet der Biologie das Organische viel umfassender gezeigt, als der Begriff der Individualität angibt. Soeben wies ich kurz darauf hin, wie das Organische in ganz anderen Wirklichkeitssphären als in denen der lebenden Natur auftritt. In der neuen Biologie gibt es Organisches innerhalb und außerhalb der Grenzen des lebenden individuellen Organismus. Hat man einmal das Organische erkannt, so entdeckt man leicht, daß jede Handlung, jede Wahrnehmung, aber auch die Ganzheit von Tier und Umwelt das Wesen des Organischen zeigt. Das Organische ist dabei psychophysisch neutral und liegt seinem Wesen nach auch nicht jenseits oder diesseits der Grenze von Leben und Tod.

Es ist allgemein bekannt, daß die „Ganzheit von heterogenen Teilen" oder, wie man sagt, eine „mannigfaltige Einheit" als Definition des Organischen angegeben wird. Ich bin aber der Überzeugung, daß wir mit dieser Definition nur eine lange Kette in der Hand haben, welche uns wohl an das gesuchte Wesen heranführen kann, doch vorläufig uns noch weit davon entfernt hält.

Nun ist es hier durchaus nicht mehr nötig, ein Wort über den Wert der phänomenologischen Methode zu sagen. Das hieße Eulen nach Athen tragen. Aber mit Rücksicht auf unsere Frage möchte ich dazu auffordern, statt unmittelbar

Digitized by Google

auf das Wesen die Aufmerksamkeit vorläufig auf dasjenige zu richten, das höchstwahrscheinlich „Organisches" aufweisen wird. Wie gesagt, braucht das nicht ein biologisches Objekt zu sein. Besser noch, wir wollen „umherwandern" im Garten der Wirklichkeit und bald dieses, bald jenes ins Auge fassen. Die Übung in der vorurteilsfreien Zuwendung fordert dieses peripathetische Verfahren besonders da, wo ein Wesen sich in so verschiedenen „Dingen" offenbart, wie es das Organische offensichtlich tut.

Die genannte Definition „Ganzheit von heterogenen Teilen" führt sicher zum Organischen heran, sie ist aber nur Beschreibung eines Grenzfalles des Organischen und trifft so wenig sein Wesen als die Definition des Menschen: „ein unbehaartes Säugetier mit aufrechtem Gange" seinem Wesen Ausdruck verleiht. „Ganzheit von heterogenen Teilen" bedeutet nicht mehr, als man jetzt mit dem Worte „Gestalt" zu bezeichnen gewohnt ist. „Gestalt"charakter zeigen alle psychischen Erscheinungen, welche eine Ganzheit von heterogenen Teilen aufweisen. Die Bedeutung dieser Gestaltpsychologie sollte eigentlich darin bestanden haben, daß sie die Psychologie aus der Verirrung der mechanistischen Behandlung zu einer organologischen Ansicht zurückführte. Wie wenig aber dazu die bloße Gestaltidee imstande ist, zeigt wohl am klarsten das Buch Köhlers. Der Gestaltcharakter für sich kann auch dem Unorganischen zukommen, wie Köhler in seinem Buch über Physische Gestalten nachgewiesen hat, und man erinnert sich dabei, wie schon im Altertum die Abgrenzung des Organischen von Kristallstrukturen Schwierigkeiten bot. Nun kann man sich die Sache sehr leicht machen, indem man behauptet, ein Kristall wäre aus homogenen Teilen aufgebaut, das Organische aus heterogenen. Dabei übersieht man jedoch, daß auch das Organische aus denselben Elementen (Zellen, Molekülen, einer kleinen Anzahl Atome) aufgebaut ist.

Es wird also nicht eine Heterogenität der isolierten Teile gefordert, sondern eine Verschiedenheit innerhalb der Ganzheit selber. Nun sind auch die Teilchen eines Kristalls ihrer räumlichen Anordnung nach sicher so verschieden, wie die Zellen eines Baumblattes, aber die Beziehung der Teile ist beim Kristall eine regelmäßige. Dagegen unterscheidet sich eine Blattform von einer Kristallform

Digitized by Google

darin, daß sie eine regelmäßige Unregelmäßigkeit aufweist, welche jedoch von der vollkommenen Unregelmäßigkeit des Chaotischen scharf unterschieden ist.

Zwei sehr einfache Merkmale möchte ich der genannten Definition der organischen Form hinzufügen, welche bei einer Betrachtung dieser Formen sich ganz klar zeigen. Es sind erstens: die regelmäßige Unregelmäßigkeit der Beziehungen der Teile, zweitens: die Kontinuität der Teile.

Was die erste Eigenschaft der regelmäßigen Unregelmäßigkeit bedeutet, kann man sich klar machen, wenn man eine Reihe ganz einfacher Formen nebeneinanderstellt, z. B. einen Kreis, eine Ellipse, eine Eiform und ein Lindenblatt. Betrachtet man diese Formenreihe, natürlich nicht wie einfache Figuren, sondern mit der Tendenz, die Form auf ihren organischen Charakter hin aufzufassen, so tritt der Kreis als weniger organisch hervor wie die Ellipse, diese wieder weniger als die Eiform, während das Lindenblatt die organisch höchste Formstufe dieser Reihe ausmacht. Während beim Kreis direkt eingesehen wird, wie einfach die Beziehung der Teile ist, trifft das bei den anderen Formen schon nicht mehr in dem Maße zu, und die größte unregelmäßige Regelmäßigkeit verbirgt geradezu ihre Beziehungsregel, d. h. läßt ein „geheimes Gesetz nur ahnen". Nun ist es deutlich, daß mit der Verwickeltheit der Beziehung auch die Variabilität der Form zunimmt. Ein Kreis kann nur die Größe wechseln, die Ellipse ist schon in zwei Richtungen variabel, das Lindenblatt schließlich kann in einer Unmenge Formen erscheinen, welche bei aller Verschiedenheit dennoch dasselbe Gebilde sind. Es ist eine sehr merkwürdige Kraft der einfachen Anschauung, daß sich ihr (ohne mathematisch-diskursives Denken) die Gestalten nicht nur nach der Verwickeltheit der Beziehung ihrer Teile, sondern zugleich nach ihrem Variabilitätsgrad geordnet demonstrieren können. Schon die Betrachtung ganz einfacher Formen erweist also eines der Merkmale des Organischen: identisch bleiben, mag auch noch so viel geändert werden, oder, könnte man sagen, eine Indifferenz gegen Veränderung. Es ist, als riefe uns so eine Form zu: „Mich kannst du drükken und zerren in jeder Richtung, ich behaupte dennoch mein Sosein. Ich habe etwas, was die Einwirkungen mir nicht nehmen können."

Digitized by Google

Wendet man sich zu den Dingen der Wirklichkeit in Natur, Kunst, Kultur, im Denken, so findet man die Bestätigung des hier in der Anschauung einiger Formen Gefundenen. Nicht die Heterogenität der Teile, ihre Abhängigkeit von einer Ganzheit, von einer Gestalt ist es also, was das Organische ausmacht. Ich könnte an jede Maschine erinnern, welche eine heterogene Ganzheit bildet. Da ist gerade durch die menschliche Erfindungskraft das Organische vorgetäuscht. Was aber maschinell nicht nachzuahmen ist, das ist die Variabilität, die Freiheit der Teile. Diese an der schlichten Betrachtung einiger Figuren gewonnene Eigenschaft des Organischen findet sich am „voll" organischen Wesen immer wieder. Nicht die Gestalt macht ein Tier zum organischen Wesen, sondern eben diese Variabilität, diese Freiheit der Teile. Und nicht die Gestalt organisiert die Handlung und Wahrnehmung, sondern die innerhalb gewisser Grenzen auftretende Variabilität, wie ich sie bei Instinkten und erlernten Handlungen experimentell nachgewiesen habe. Ist es nicht sonderbar, daß die Variabilität, welche schon Darwin als Grundeigenschaft den ersten Organismen zuschreiben mußte, als vollkommen mystische Ureigenschaft, ebenso wie die Freiheit, welche Bergson als genau so mystisches Grundphänomen des Lebens erkannte — sich ganz einfach und klar als Wesensmerkmale alles Organischen offenbaren und in der phänomenologischen Betrachtung einiger Figuren zu erkennen geben?

Wenden wir uns dem zweiten Merkmal zu: der Kontinuität der Teile. Wenn auch die Tatsache einer Beziehung der Teile im Organischen schon auf eine Kontinuität hinweist, wenigstens auf ein Etwas, das, jede Kluft überbrückend, die Beziehung herstellen kann, so möchte ich doch besonders diese Kontinuität hervorheben, weil bei der Betrachtung vieler organischer Einheiten und der Natur als einer alles umfassenden organischen Einheit dieses Prinzip der Kontinuität rein raumzeitlich gefaßt wird. Und dennoch: hingen Pflanzen, Tiere und Menschen nicht stofflich zusammen, wie die übliche Deszendenzlehre behauptet, wären sie nebeneinander vom Himmel gefallen oder aus der Erde nebeneinander herausgewachsen, so könnte eine „organische" Einheit der Natur ebensogut bestehen wie zwischen den Molekülen einer Amöbe, die sich doch auch nicht „berühren" können, wo doch auch immer die Beziehungen, die Kräfte, die

Digitized by Google

Entelechie Klüfte überbrücken müssen. Wie wichtig das Prinzip der Kontinuität für den Organisationscharakter des Gegebenen ist, läßt sich wohl am treffendsten an einigen Beispielen dartun.

Erstens auf dem Gebiete der tierischen Handlung. Es gibt instinktive Betätigungen, wie der Fang einer Beute oder der Nestbau, welche ohne Unterbrechung kontinuierlich verlaufen. Sind aber die verschiedenen Teile durch zeitliche Entfernungen getrennt, ist es schwierig, die organische Einheit zu erfassen. Besonders bei der Betrachtung überindividueller Vorgänge ist die Einheitserfassung fast zwangsmäßig geknüpft an irgendeine Kontinuität der Zeit oder des Raumes, der Kraft oder des Zwecks.

Zweitens möchte ich hinweisen auf die organisierende Wirkung jeder Dichtung von Rissen, jeder Aufhebung von inneren Grenzen. Wenn ich morgens früh aufwache und eine Schneedecke umhüllt Stadt und Land, wenn die scharfen Grenzen verwischt, die rasselnden, spaltenden und gespalteten Geräusche des Straßenlärms gedämpft sind, dann erscheint die Einheit wie ein lebendig Organisches. So wirkt auch jede Stille, jede Morgenstimmung, jede Abenddämmerung, die Atmosphäre in einem Gemälde, der fließende Stil eines Buches, das fließende Licht in der Kirche organisierend, indem es innere Spalten dichtet und ein alles umfassendes Band um das einzelne legt, die Sonderstellungen aufhebt.

Wenn das Organische in der Natur bei Betrachtung der Heterogenität der Teile und ihrer unregelmäßig-regelmäßigen Beziehung sichtbar wird, so läßt sich auch verstehen, mit welchen Mitteln die mechanische Naturbetrachtung das Organische unsrem Blick entziehen kann. Erstens ist der Hinweis auf die Gleichheit der Teile (Atome, Zellen, Menschen, Reize, Empfindungen) eine in der Biologie bekannte Methode. An zweiter Stelle steht die Behauptung der Regelmäßigkeit der Beziehungen in der Form von biologischen Gesetzmäßigkeiten (Versuch mathematischer Analyse, z. B. in der Erblichkeitsforschung). Drittens ist von Wichtigkeit die Zurückführung jeder Unregelmäßigkeit entweder auf Zufall oder auf eine Interferenz zweier Regelmäßigkeiten. Viertens die Leugnung der relativen Freiheit der Teile (z. B. in der organischen Bewegung, welche dann zum Kettenreflex wird). Nun haben in der Biologie diese Betrachtungen eine gewisse Berechtigung,

Digitized by Google

denn nicht alles im Lebenden ist organisch. Dies zeigt uns zur Genüge nicht nur der Aufbau verschiedener Organe, sondern auch rein funktionelle Einheiten, wie z. B. gehen, schwimmen, fliegen und viele „psychische" Erscheinungen. Sie alle können nämlich im Grenzfall eine rein anorganische Einheit, eine „Gestalt" bilden.

Bei der vorläufigen Betrachtung unsrer Figuren haben wir eigentlich nur die Beziehung der Teile ins Auge gefaßt. Dabei war es nicht das statische Bild, sondern das dynamische, das uns mehr oder weniger organisch gestaltet vorkam. Die Figuren hätten ebensogut Schemata einer Reihe von Staatsformen oder philosophischer Systeme oder Kunstwerke, z. B. Gedichte sein können, ohne daß sich in der Anschauung wesentlich etwas ändern würde.

Noch zwei Merkmale der organischen Formen scheinen mir so wichtig und so eindringlich zu sein, daß jede einfühlende Betrachtung des Organischen tief von beiden berührt wird. Es sind: Begrenzung und Hintergrund.

Fassen wir erst die Begrenzung ins Auge. Wenn ich irgendeinen willkürlich ausgewählten Gegenstand betrachte, so sehe ich die Abgrenzung gegen die Umgebung. Widmet man nun dieser Grenzlinie besondere Aufmerksamkeit, so zeigt sich, daß diese nicht die Merkmale besitzt, welche wir in der Geometrie den Linien zuerkennen, z. B. der Geraden als der kürzesten Verbindung zweier Punkte usw., sondern Begrenzung hat in unserem Falle ihre eigene Qualität, welche von dem phänomenologischen Wesen des Begrenzten und vom Hintergrund abhängig ist.

Nun besitzt die Begrenzung in gewissen Fällen dasjenige, was man am besten ihre „Schärfe" nennen könnte. In diesem Falle zeigt die Schärfe der Umgrenzung, was zum Ding „gehört" und was dagegen unbedingt davon „ausgeschlossen" ist. Eine derartige scharfe Begrenzung besitzt das Organische. Dabei muß die Grenze geschlossen sein, denn eine offene Form zeigt irgendwo eine Stelle, wo das Ganze sich verliert, in etwas anderes wegfließt, das irgendwelche geheime Verbindungen hat, welche die Struktur des Wahrgenommenen mitbestimmen. Diese „offene" Seite der Begrenzung kann ein „Stiel", ein „Fuß" sein, ein Haken, eine Fläche. Schaut man besonders auf die Formen in der außerbiologischen Realität, in psychischen Akten, in geistigen Systemen, Staatsformen, Kirchen, so zeigt sich der Wert der scharfen Begrenzung und der Geschlossenheit für die

Digitized by Google

Ausprägung des Organischen am deutlichsten. Selbst am Unorganischen, Chaotischen kann eine scharfe, geschlossene Grenze das Organische vortäuschen. Die kindliche und mythologische Belebung der „toten" Welt wird zum Teil durch diese Begrenzungsmerkmale bestimmt.

Diese scharfe Grenze des Organischen hat in sich aber auch einen dynamischen Charakter. Die Grenze ist im Organischen nicht eine Linie oder etwa eine Haut, sondern eine Oberfläche, in welcher eine nach innen gerichtete Spannkraft sich offenbart, die Funktionsbeziehungen im Innern unterstützt, trägt und eine nach außen gerichtete Abwehr bedeutet. Auch dieses gilt sowohl für eine Tierform als für eine psychologische oder objektiv-geistige Form, etwa die einer Kirchenorganisation. Wenn ich einen Elefanten betrachte, so ist die Form in gewisser Hinsicht so wenig organisch, daß ich mir vorzustellen vermag, so ein Tier selbst herstellen zu können. Es ist doch nur ein großer Sack mit „irgend etwas" darin. Wenn ich aber einen Hecht in der Sonne sehe oder einen Tiger vor dem Sprunge, so sieht man eine Oberfläche, eine Formhülle, die Funktionscharakter besitzt. Bei einer psychologischen Form, sagen wir einem Gedankenkomplex, einer Handlung, z. B. dem Netzbau einer Spinne, sind es wieder die scharf abgrenzenden Funktionen, welche das innere Gefüge zusammenhalten, organisieren. Und daß auch bei einer Kirche die scharfe, geschlossene Begrenzung die organische Form konstituiert, ist ebenso deutlich; d. h. aber diese Grenze soll keine Haut sein, keine Mauer, sondern eine dynamische Oberfläche. Die in der Geschichte, besonders auch des Christentums, stets wiederkehrende Modifizierung der organischen Einheit zur mechanischen Erstarrung ist zum größten Teil an diese Begrenzungsfunktionen geknüpft. Wenn die Kirche eine scharfe Begrenzung fordert, eine geschlossene Form behauptet, so deutet das unbedingt auf eine lebendige Organisation, eine Folge ihres tiefsten Wesens. Wenn aber das Periphere erstarrt und keine Funktionsbeziehungen, keine Spannungen mehr aufweist, liegt die Gefahr der Mechanisierung vor, ja sie ist fast sicher schon eingetreten.

Was den Hintergrund anbelangt, so ist es klar, daß auch er die organische Form mit konstituiert. Das Organische wird eben vom Hintergrund abgehoben durch dessen Unorganisiertheit, durch seinen homogenen oder chaotischen Charakter.

Digitized by Google

So hebt sich ein Gebäude von einer großen Ebene, so hebt sich die hohe Kuppel einer Kirche wie ein lebendiges Wesen vom gleichmäßigen Himmelsblau ab.

Wir haben gesehen, daß die richtige Auffassung der Beziehung der mannigfaltigen Teile in der Ganzheit des Organischen uns gleichsam zuruft: „Ich bin". Dieses wird nun in der organischen Form akzentuiert, wo das wesentlich Organische durch die Form sich uns noch stärker aufdrängt. Sowohl die Begrenzung in ihrer Spannung, als auch die Abhebung von dem „ganz andersartigen" Hintergrund bringt uns hier das Organische besonders stark in seinem Ausdruck von „Eigenwert" und „Selbstbehauptung" nahe. Eben weil der Hintergrund hinter der organischen Form steht, steht diese frei, unabhängig nach vorn, ist sie beziehungslos und zeigt statt Wirkungswert — Seinswert.

Dieser reine Seinswert des Organischen bedeutet nicht, daß die in der Natur auftretenden Organismen keine Funktionsbeziehung zur Umwelt haben. Mit dieser bilden sie natürlich eine gewisse Einheit; ihre Realisierung in der Materie besagt, Wechselwirkung mit der Umgebung, aber dies alles ist sekundär. Das primär wesentlich Organische bleibt immer der rein demonstrative Seinswert. Zeigt irgendeine Ganzheit primär Wirkungswert, so kann sie nur Organ sein, aber nie ein Organismus. D. h. die Betrachtung eines Organs zeigt, daß die Teile sowie das Ganze auf etwas außerhalb des Objektes Befindliches bezogen sind, daß es sich nicht von einem Hintergrund hervorhebt, sondern in einer Fläche eingebettet bleibt, daß, auch wenn heterogene Teile zu einem Ganzen geworden sind, auch wenn innere Kontinuität und echte Oberflächenspannung da ist, das Organische noch nicht vorliegt, weil das Objekt keinen Seinswert demonstriert, weil Oberfläche und innere Beziehungen das Objekt nicht freimachen, sondern an anderes binden. Das trifft sowohl für Naturobjekte wie auch für soziale Einheiten zu. Und gerade da ist es für die Bestimmung und Wertung der Lebensformen von höchster Bedeutung. Ein Arbeiterfachverein ist keine organische Einheit, er hat Effektwert wie jede Maschine. Eine Familie, eine Kirche, ein Staat kann aber organisch sein und ist es, insoweit er einen Seinswert demonstriert, insoweit er erst sekundär, eventuell durch die Not der Realisierung gezwungen, gewisse Wirkungsbeziehungen mit dem Hintergrund erhält.

Digitized by Google

Mit der Entdeckung des demonstrativen Seinswertes des Organischen bin ich an der zentralen Stelle meiner Untersuchung angelangt und, statt schattenhafte Formen und Gebilde zu betrachten, welche das Organische nur schüchtern enthüllen, und immer eine gewisse Distanzierung und Undeutlichkeit besitzen, will ich mich jetzt unmittelbar zur Natur zurückwenden.

Wie bekannt, hat man viele Jahrhunderte lang und in höchstem Maße während der technischen Entwicklungsphase unsrer Kultur die Natur als eine äußerst zweckmäßige Einrichtung betrachtet. Vor Darwin wurde diese Zweckmäßigkeit von den Theisten, besonders von den englischen Pfarrern, in gefühlvollen Worten beschrieben. Eventuelle Unzweckmäßigkeiten betrachtete man dabei entweder als unerkannte zweckvolle Einrichtungen (Schilddrüse, Blinddarm) oder, wenn nicht anders möglich, als naturfremde, durch den Sündenfall hineingetragene Erscheinungen. Die Natur in ihrer organischen Einheit entfaltet nach dieser Ansicht als höchstes Prinzip die Zweckmäßigkeit, als höchste Aktivität die Zielstrebigkeit. Darwin hat diese Auffassung des Wesens der Organismen noch besonders unterstrichen. Nach seiner Lehre sind alle Eigenschaften des Organischen ohne Ausnahme zweckmäßig, oder es sind rudimentäre Zeugnisse einer früheren Zweckmäßigkeit. Was Darwin eigentlich in diese Ansicht neu hineingetragen hat, war die Idee, daß die Zweckmäßigkeit durch den Streit der Organismen entstanden wäre. Das Zweckmäßige war buchstäblich notwendig wie alle Naturerscheinungen. Nach der üblichen theistischen Auffassung ist das Organische eine ideale Maschine, von einem allweisen Ingenieur konstruiert, nach atheistischer Auffassung eine Maschine, welche im Lebensstreite sich herausgebildet hat.

Nun ist es richtig, daß die Zweckmäßigkeit in einer Maschine realisiert ist und die Maschinen sich in einer Vollkommenheitsreihe anordnen lassen, auf deren höchster Stufe diejenige sich vorfindet, welche kein einziges Rädchen, keinen einzigen Öltropfen, keine einzige Reibung zu viel oder zu wenig besitzt. Die Maschinen sind nicht nur Beispiele der Zweckmäßigkeit, sondern die „höchste" Maschine zeigt auch die „vollkommenste" Zweckmäßigkeit, d. h. die Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Organischen auf dem Gebiete der lebenden Natur ist bestimmend für die Einsicht in die stufenweise Anordnung der Organismen

Digitized by Google

nach ihrer Vollkommenheit. Wären die lebendigen Organismen Maschinen oder enthielten sie als höchstes wichtigstes Prinzip „die" Zweckmäßigkeit, so müßte der vollkommenste Organismus (nach allgemeiner Ansicht der Mensch oder wenigstens die Säugetiere) der Endpunkt der Evolution, zugleich auch der zweckmäßigste und insofern also einer Maschine ohne das geringste überflüssige Rädchen ähnlich sein.

Ich meine nun, daß die Natur uns etwas ganz anderes zeigt. Unbedingt finden wir eine Unmenge zweckmäßiger Vorrichtungen in jedem Organismus, selbst in einer supramaschinellen Raffiniertheit. In vielen Körpereinrichtungen der Organismen trifft man kein überflüssiges Rädchen, kein überflüssiges Molekül, kein überflüssiges Energiequantum. Aber in der organischen Natur zeigt sich doch noch etwas mehr. In der Natur sind die Maschinen wundervoll angestrichen, elegant und geschmackvoll ausgeführt, mit hundert bunten Fähnchen versehen wie die Ventilatoren im Schaufenster eines luxuriösen Geschäftes. Ja, mehr noch, man bekommt den Eindruck, als ob die ganze vernünftige Maschine nur da ist, um in grenzenloser Energievergeudung diese Pracht zur Schau zu tragen. Kurz gefaßt: Das Organische als Träger demonstrativen Seinswertes besitzt Reichtum, Luxus, der sein Wesen ausmacht. Nur nach diesem Gesichtspunkt lassen sich die Vollkommenheitsgrade des Organischen aufweisen, wenn auch das Lebende durch einen Unterbau von peinlichster Notwendigkeit und idealer Zweckmäßigkeit getragen wird.

Das ist die kleine Entdeckung, welche ich – wie wahrscheinlich viele vor mir – gemacht habe; eine Entdeckung, so einfach wie das Ei des Kolumbus. Ich bin aber der Überzeugung, daß diese Naturansicht ebenso tiefe Änderungen in unserer Auffassung und Beurteilung des Organischen wie in anderen Realitätssphären mit sich bringen muß. Das Organische hat nach dieser Ansicht Seinswert, es erfüllt sein Wesen in der Demonstration seines Reichtums, d. h. das Organische, wo es auch erscheint, ist nicht nach seiner größeren oder geringeren Zweckmäßigkeit zu ordnen, sondern nach seinem größeren oder geringeren Reichtum: es gibt keine zweckmäßigen und unzweckmäßigen Organismen, alle sind nur zweckmäßig genug, um ihren Luxus zu demonstrieren.

Digitized by Google

Der Mechanismus der Paradoxien und das Gesetz der Paradoxienbildung

Von ROBERT HEISS-Köln

Die Antike hat die Form des Paradoxons entdeckt und festgehalten. Seit dieser Zeit hat die Eigenart des Phänomens: der unentrinnbare Widerspruch, in den man bei gewissen Aussagen verwickelt wird, interessiert. In den antiken Formulierungen war allerdings der ernste Gehalt der Paradoxien nicht lebendig geblieben, und es schien sich vielmehr um Spielereien zu handeln. Da traten in den letzten zwanzig Jahren mitten in der Mathematik, im exaktesten und wissenschaftlichsten Zweige des Denkens Paradoxien auf.

Aus dieser Sachlage ist eine Fülle von Arbeiten mathematischer und philosophischer Art hervorgegangen. Nach zwei Richtungen bewegten sich die Arbeiten. Je nachdem man den Widerspruch zum Angriffspunkt oder aber die spezifische Erscheinung des paradoxen Widerspruchs zum Untersuchungsobjekt der Arbeit nimmt, ist ein Weg naheliegend. In einem Fall wird man versuchen, den Widerspruch auszuschalten und unmöglich zu machen, ob nun seine Auflösung gelingt oder nicht. Mit Recht erhebt die andere Seite hier den Vorwurf, das Paradoxon werde, wenn man so vorgehe, eigentlich nur „verboten" und nicht aufgelöst; man sichere sich auf diese Weise vor dem Paradoxon um den Preis der eigentlichen Lösung. Die Arbeiten solcher Einstellung sind daher bemüht, über den Widerspruch hinaus das Gesetzmäßige und den Grund dieses Widerspruchs zu finden, in der Hoffnung, daß sich hier auch die prinzipielle Lösung findet. Ein Beispiel für die Verschiedenheit beider Wege hat die im „Philosophischen Anzeiger" zwischen Finsler[1]) und Lipps gebrachte Diskussion geboten. Finsler kommt es auf das „offenbar Falsche" der Paradoxien an. Er verlangt und braucht eine Beseitigung dieses Falschen. Lipps fordert eigentlich eine andere Lösung:

[1]) Finsler-Lipps: Über die Lösung von Paradoxien. Philosophischer Anzeiger, II, 2. 1927, 184 ff.

Digitized by Google

er will die prinzipielle und philosophische Lösung. Während Finsler allenfalls mit einer Lösung, die die Paradoxien wirklich beseitigt, zufrieden ist, wird Lipps immer mit einer solcherart prophylaktischen und korrigierenden Lösung unzufrieden sein. Er will kein Verbot, sondern eine Auflösung, die ihm die Paradoxien einsichtig macht. Finsler aber als Mathematiker kann nichts mit einer Auflösung anfangen, die nicht auch wirklich eine Beseitigung der Paradoxien ist.

Es ist einleuchtend, daß hier auch wirklich der entscheidende Punkt liegt. Jede „Auflösung", die nicht zugleich eine wirkliche Lösung und Entscheidung der Paradoxien gibt, versagt gerade dem eigentlichen Problem gegenüber und hat nur den Wert einer Umschreibung. Jede philosophische Auflösung, die nicht Lösung und Entscheidung ist, richtet sich selbst.

Historisch lag gerade das Schicksal der von der philosophischen Seite gebrachten Arbeiten auf dieser Linie. Zwar versuchten sie alle auch eine Lösung zu geben. Meist aber war sie an so viele Bedingungen gebunden, daß sie in ihrem praktischen Gebrauch mehr einem „Verbot" als einer Lösung gleichkam. So ist es nur natürlich, daß die Mathematiker immer wieder versucht haben, sich selbst zu helfen. Ihnen aber kam es von vornherein nur auf eine Beseitigung der Gefahr an. Die Lösungen der Paradoxien, die von der mathematischen Seite aus gegeben wurden, sind mehr oder minder Beseitigungen der Paradoxien aus der Mengenlehre. Damit waren die Paradoxien zwar aus dem Zweig der Mathematik, in dem sie gefunden wurden, heraustransportiert, aber wie konnte man sicher sein, daß sie nicht wo anders unerkannt steckten? So wurden auch die Mathematiker weiter gedrängt und suchten und fanden allgemeine Lösungen ihrer Art. Große Theorien, wie die Russelsche[1]), formulierten das Verbot für die ganze Breite des mathematischen Denkens, oder schufen, wie die Hilbertsche, einen Apparat, der das ganze Gebiet der Mathematik kontrollieren sollte.

Eine gewisse Erfolglosigkeit haftet allen Arbeiten über die Paradoxien an. Darin zeigt sich zum mindesten eines: die Paradoxien sind viel tiefer verwurzelt, als man geglaubt hatte. In der intuitiven Erkenntnis dieser Sachlage, daß es sich

[1]) B. Russel: Mathematical Logic as based on the theory of types. American Journal of Mathematics XXX, 1908, S. 222–262.

Digitized by Google

um die Grundlagen nicht nur der Mathematik, sondern der Logik und des Denkens handelt, hat Brouwer gehandelt. Er gibt einfach den Satz vom ausgeschlossenen Dritten auf.

Aber wenn sich der Mathematiker über die Gefahr dieses radikalsten Vorgehens vielleicht auch täuschen kann, so weiß der Philosoph um so genauer, daß das Kind hier mit dem Bade ausgeschüttet wird. Denn wenn man den Satz vom ausgeschlossenen Dritten überhaupt aufgibt, so gibt man viel von der Logik auf. Das negative Urteil, der Gebrauch der Negation überhaupt und letztlich sogar der Grundsatz alles logischen Denkens, der Satz der Identität, werden fragwürdig und unsicher.

Einen klugen Mittelweg hat Lipps[1]) gewählt. Die „formalontologische" Gültigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten hat denselben Erfolg, ohne aber die gleichen Gefahren mit sich zu führen. Indes ist damit wiederum keine präzise Bestimmung gegeben, die den Philosophen und Mathematiker, oder auch nur einen von beiden, befriedigen könnte.

Es bleibt die Möglichkeit des Verzichtes auf eine prinzipielle Lösung. Das kennzeichnet mit Ausnahme der Brouwerschen fast alle mathematischen Arbeiten über die Paradoxien. So der Zermelosche[2]) Weg, der durch die Axiome die Entstehung von paradoxen Mengen verhindert. Dann kann keine paradoxe Menge entstehen, allerdings verzichtet man damit auch darauf, den Widerspruch aufzulösen. Die Hilbertsche Methode der Widerspruchfreiheitsbeweise ähnelt vollends einer Verzweiflungstat in dieser Richtung. Sie ist geradezu das Bekenntnis, daß man nirgends vor Widersprüchen sicher ist. Eine Auflösung der Paradoxien sind diese Methoden nicht. Über den praktischen Wert dieser Methoden kann nur die Entwicklung der Mathematik das Urteil sprechen.

Angesichts dieses Tatbestandes ist es gerechtfertigt, von neuem die Tatsachen zu befragen. Nur die immer wieder erneute Sachanalyse kann die Klärung vor-

[1]) H. Lipps: Bemerkungen zu den Paradoxien der Mengenlehre. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 6, 1923, S. 560ff. Vgl. auch Bemerkungen zur Paradoxie des Lügners: Kantstudien Bd. 28, 1923, S. 344ff.

[2]) E. Zermelo: Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre I, Mathem. Annalen LXV, S. 261—281.

Digitized by Google

wärtsbringen. Die trefflichen Arbeiten von Rüstow[1]), Nelson, Grelling[2]), Urbach[3]) haben hier vorgearbeitet. Am weitesten und sichersten in der Richtung einer auflösenden Entscheidung ist Russel gegangen. Er stand ganz nahe vor der Einsicht, daß eine besondere Art von Widerspruch ein Paradoxon ergibt, nämlich eine widersprechende Selbstbezüglichkeit. Leider ist er zu weit gegangen. Er macht den Selbsteinschluß für das Paradoxon verantwortlich, und so verbietet das circulus vitiosus Axiom alle Selbstaussagen. Nach ihm kann nicht Glied einer Gesamtheit sein, was das Ganze der Gesamtheit voraussetzt. Aber nicht alle Selbsteinschlüsse, sondern nur negative Selbsteinschlüsse bestimmter Artung konstituieren ein Paradoxon. Um den Fehler, der durch diese Verallgemeinerung entstanden ist, wieder gutzumachen, muß Russel die komplizierte Theorie der Hierarchie der Typen einführen. Der Wert dieser Lösung scheitert an ihrer Gebrauchsunfähigkeit.

Wir möchten den Grund der mißglückten Auflösung in fast allen Fällen darin sehen, daß man sich von dem richtigen Weg, den Widerspruch am Anfang zu finden, hat abbringen lassen. So erfassen alle Lösungsmaximen den Widerspruch zu spät und verfehlen damit auch seinen Ursprung. Aber diese Behauptung kann erst die Analyse der Sache erhärten.

*

Es ist merkwürdig, daß alle Untersuchungen des Paradoxons so wenig den Gang des Paradoxons beachtet haben. Dies ist um so merkwürdiger, als man beinahe nach allen Richtungen hin das Paradoxon analysiert hat. Seinen Gültigkeitsanspruch, die ihm zugrunde liegenden Tatbestände, seine allgemeine Form, seine Bezüge zur Logik und noch manches andere ist diskutiert worden. Nur jene Erscheinung, daß die paradoxe Behauptung zwangsläufig und mechanisch Wider-

[1]) Rüstow: Der Lügner. Erlanger Dissertation 1910.

[2]) Nelson-Grelling: Bemerkungen zu den Paradoxien von Russel und Burali-Forti. Abhandlungen der Friesschen Schule, Neue Folge Bd. II, 3, 1908, S. 301 ff.

[3]) B. Urbach: Über das Wesen der logischen Paradoxa. Zeitschr. f. Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 140, 1910, S. 81.

Digitized by Google

spruch um Widerspruch hervortreibt, hat man vernachlässigt. Es ist der „Mechanismus" des Paradoxons, auf den hier das Augenmerk gerichtet werden soll.

Wenn der Untersuchungsgegenstand so schlagwortartig vorangestellt wird, so geschieht dies nicht zum geringsten Teil aus der Absicht heraus, die Blickrichtung nach den anderen Seiten hin abzuwehren. Die Frage der Gültigkeit oder Entscheidbarkeit soll zurückgestellt werden. Es geht lediglich um eine Eigenschaft des Paradoxons, die ganz charakteristisch für alle seine Formen erscheint.

Bei allen Paradoxien ist dies zu beobachten. Es wird ein Urteil gefällt, dieses Urteil zieht aber einen Schluß nach sich, dessen Ergebnis gerade das widersprechende Gegenstück des ersten Urteils ist.

Am Beispiel des Ephatlus. Ephatlus kommt zu einem Sophisten und bittet ihn um Unterricht in der Redekunst. Der Unterricht geschieht auf Grund der Übereinkunft, daß Ephatlus nur dann Honorar für den geleisteten Unterricht zu bezahlen habe, wenn er seinen ersten Prozeß gewinnt. Ephatlus führt nun, nachdem der Unterricht beendet ist, keinen Prozeß. Er bezahlt aber auch kein Honorar. Darauf verklagt ihn der Sophist auf Zahlung des Honorars. Nun hebt der typische Mechanismus des Paradoxons an: Verurteilt der Richter den Ephatlus zur Zahlung, so hat Ephatlus seinen ersten Prozeß verloren und braucht, gemäß der Vereinbarung, nicht zu bezahlen. Spricht ihn der Richter von der Zahlung frei, so hat Ephatlus seinen ersten Prozeß gewonnen und muß, gemäß der Abmachung, bezahlen. Er muß also bezahlen, wenn er nicht bezahlen muß, und nicht bezahlen, wenn er bezahlen muß. Über den Widerspruch hinaus ist ein eigentümlicher Mechanismus gegeben: das Verlieren zieht das Gewinnen, und das Gewinnen das Verlieren nach sich.

*

Die Antike hat dies so ausgewertet: Ephatlus sagt sich: verliere ich, so muß ich nicht bezahlen auf Grund unserer Abmachung, gewinne ich, so befreit mich der Richterspruch von der Zahlung. Umgekehrt sagt sich der Sophist: gewinne ich, so muß er auf Grund des Urteilsspruches bezahlen, verliere ich, so muß er auf Grund unserer Abmachung bezahlen.

Digitized by Google

Noch deutlicher tritt der Mechanismus des Paradoxons beim „Lügner" in Erscheinung. Epemenides, der Kreter, sagt, alle Kreter lügen. Nun ist er aber selbst ein Kreter, also ist seine Aussage gelogen, also ist es wahr, daß alle Kreter die Wahrheit sprechen. Dann aber ist wahr, daß alle Kreter lügen, dann wiederum hat auch er gelogen, dann wiederum ... Man kann das Spiel unendlich fortsetzen, der Mechanismus rollt ins Unendliche fort, und einmal um das andere kommt: alle Kreter lügen und alle Kreter sprechen die Wahrheit.

Auch in dem modernen Paradoxon von der Menge aller Mengen, die sich selbst nicht enthalten, läuft der Mechanismus ins Unbegrenzte. Enthält diese Menge sich selbst, dann ist sie, nach Definition eine Menge, die sich selbst nicht enthält. Enthält sie sich nicht selbst, dann muß sie sich, nach der Definition, enthalten. Ein Urteil muß aber richtig sein, entweder sie enthält sich oder sie enthält sich nicht. Und doch ist eine Entscheidung prinzipiell unmöglich, denn ein Urteil, ob es nun das Sichenthalten verneint oder bejaht, zieht zwangsläufig das widersprechende Urteil nach sich.

Im Beispiel des Lügners, darauf sei der Vollständigkeit halber hingewiesen, läuft der Mechanismus des Paradoxons nicht unbedingt. Wenn Epemenides, der Kreter, sagt, daß alle Kreter lügen, so ist auch diese Aussage falsch. Dann aber muß man, den strengen Schlußregeln zufolge schließen: also lügen nicht alle Kreter, sondern nur einige. In den anderen Beispielen aber läuft der Mechanismus fehlerlos. Wie kommt es zu diesem Mechanismus?

Das Augenscheinlichste an den Paradoxien ist der Widerspruch. Das Eigentümliche dieses Widerspruches ist, daß er unmittelbar aus einem durchaus nicht immer verdächtigen Urteil herausspringt. Die außerordentliche Schwierigkeit liegt darin, daß der Widerspruch offen auf der Hand liegt und doch nicht richtiggestellt werden kann. Das nächstliegende Beginnen, nach einem Fehler, einem Verstoß gegen die Gesetze der Logik zu fahnden, führt zu keinem Erfolg. Der Widerspruch entsteht zwangsläufig aus bestimmten Aussagen, ohne daß wir ihn beseitigen und wirklich aufhellen können. Es muß offenbar gewisse Urteile geben – das Beispiel der Mengentheorie zeigt, daß sie selbst in der Mathematik möglich sind –, die an sich einen Widerspruch erzeugen.

Digitized by Google

Dies alles unterscheidet die paradoxen Widersprüche sichtlich von den gewöhnlichen Behauptungswidersprüchen. Ein beliebiger Widerspruch wird auch nicht paradox. Nimmt man etwa die Behauptung: diese Rose ist ein Veilchen, so kommt man höchstens zu dem Schluß: diese Rose ist eine Rose und ein Veilchen. Der Schluß aber geht nicht mehr weiter und das Paradoxon bleibt auf halbem Wege stehen. Erst wenn man das zweite widersprechende Urteil: das Veilchen ist eine Rose, hinzunimmt, beginnt der Mechanismus. Nun zieht eins das andere nach sich. Die Rose ist ein Veilchen, das Veilchen ist eine Rose, dann aber ist es ein Veilchen usw.

Das einfach widersprechende Urteil:

(1) $$a - non\ a$$

genügt nicht. Es muß ein zweites Urteil

(2) $$non\ a - a,$$

hinzukommen. Erst dann tritt die eigentümlich stringente Dynamik des Paradoxons in Erscheinung. Es genügt nicht nur ein Sachverhalt, der sein Gegenteil einschließt, sondern es muß auch ein gegenteiliger Sachverhalt behauptet werden, der wiederum sein Gegenteil, d. h. den ersten Sachverhalt, einschließt. Das a-sein muß das non-a-sein, das non-a-sein aber auch das a-sein einschließen.

Es ist das Kennzeichen des Paradoxons, daß dieses komplexe Phänomen ganz notwendig aus einem Urteil herausspringt. Am Beispiel des Kreters: Epemenides sagt: alle Kreter lügen ... dann lügt auch er, dann ist es nicht wahr, dann lügen sie nicht, dann ist es wahr usw. Kretersein schließt Lügen ein, Lügen schließt (in diesem Fall) Wahrheit ein, Wahrheit schließt aber dann wieder das Lügen aller Kreter ein usw. Deutlich sind die beiden Widersprüche zu sehen. In dieser kretensischen Aussage sind zwei behauptete Sachverhalte eingeschlossen: erstens ihre Wahrheit ist ihre Falschheit, und zweitens ihre Falschheit ist ihre Wahrheit.

Diese Analysen dürften gezeigt haben, daß es sich wirklich um eine ganz besondere Art von Widerspruch im Paradoxon handelt. Die Besonderheit muß schon im allerersten Ansatz liegen. Denn auch gegen die Verwendung der Schlußgesetze ist, wenn erst einmal die Behauptung gefallen ist, nichts einzuwenden.

Digitized by Google

Die paradoxe Behauptung setzt einen Sachverhalt. Dieser Sachverhalt schließt einen anderen ein. Es handelt sich hier um einen einfachen Syllogismus. Ist dieser Schluß aber vollzogen, dann wird plötzlich die erste Aussage hinfällig. Das Endglied des Schlusses negiert immer das Anfangsstück. In den meisten Fällen ist diese Negation die Negation einer Negation. Duplex negatio aber wird affirmatio. Dadurch entsteht die Behauptung, die nun ihrerseits wieder den ersten und Anfangssachverhalt behauptet. Syllogismus und duplex negatio sind also immer beim Paradoxon mit im Spiel, der paradoxe Mechanismus bedarf ihrer. Warum aber funktionieren sie paradox?

Bei allen Paradoxien finden wir, schon ehe der Mechanismus abrollt, und noch ehe auch geschlossen wird, ein besonderes Kennzeichen. Es ist das Fallen eines Falles unter sich selbst und damit unter sein Gegenteil. Ganz grob zeigt es sich beim Paradoxon des Ephatlus: das Urteil fällt der Verabredung nach unter sein Gegenteil, wenn es das Bezahlen anordnet, braucht nicht bezahlt zu werden, und wenn das Bezahlen erlassen wird, muß bezahlt werden. Eleganter in den anderen Paradoxien: die Aussage des Lügners fällt unter das Wahrsein, wenn sie eine Lüge ist, und unter das Falschsein, wenn sie eine Wahrheit ist.

Das hat man auch stets erkannt. Die Russelsche Lösung beruht auch im wesentlichen darauf, daß er den Modus des Fallens eines Falles unter seine eigenen Voraussetzungen dafür verantwortlich macht. Er sieht in ihm einen circulus vitiosus und lehnt alle Aussagen ab, die in der Voraussetzung eine Gesamtheit setzen, unter die sie selbst fallen. Wie kommt dieses Phänomen des Fallens eines Falles unter sein Gegenteil zustande?

Am Beispiel des Lügners. Es wird ein Sachverhalt behauptet, alle a = b. Nun ist aber das Urteil selbst ein a und muß also auch ein b sein. Damit aber ist schon der Widerspruch geschaffen. Am Beispiel des Ephatlus. Das Urteil gibt einen Befehl. Dieser Befehl aber ist (durch eine vorhergehende Abmachung) in sein Gegenteil verwandelt.

Diese paradoxen Aussagen haben einen eigentümlichen Selbstbezug. Sie beziehen sich so auf sich selbst, daß sie sich selbst negieren. Dieses Kennzeichen finden wir bei allen Paradoxien. Zunächst läßt sich dagegen gar nichts sagen. Ob

Digitized by Google

dieser Selbstbezug nun, wie beim Paradoxon des Ephatlus, durch vorherige Übereinkunft so gestaltet worden ist oder dadurch entsteht, daß eine Aussage über alle Aussagen getroffen oder eine Gesamtheit über alle Gesamtheiten gesetzt wird, es ist von vornherein nichts gegen ihn einzuwenden. Es würde nichts weiter als ein Vorurteil bedeuten, dem Selbstbezug ohne genauere Analyse die Schuld am Paradoxon zuzuschreiben.

*

Der Mechanismus des Paradoxons soll nun mit besonderer Berücksichtigung des Selbstbezuges in verschiedenen Stadien untersucht werden. Diese Untersuchung soll den Punkt zeigen, an dem das Paradoxon entsteht. Die einfache Selbstbezüglichkeit ist noch nicht paradox. Wenn ich sage: alles, was ich sage, ist wahr, so sehen wir denselben Mechanismus, der auch dem Paradoxon anhaftet. Dann ist auch diese Aussage wahr, und dann ist wiederum der Inhalt dieser Aussage wahr, und dann ist auch diese Aussage wahr usw. Diese Aussage begültigt sich fortlaufend immer selbst, der Mechanismus läuft ähnlich wie im Paradoxon widerspruchsfrei.

Hieran zeigt sich sehr schön das Wesen der Selbstbezüglichkeit. Die selbstbezügliche Aussage ist eine Aussage, die so beschaffen ist, daß das Aussagesetzende (der Akt, die Definition) ein Unterfall des gesetzten Sachverhaltes ist. Zwei Sachverhalte, der setzende, aussagende und der gesetzte, ausgesagte werden einander dadurch nicht nur als Ausdrückendes und Ausgedrücktes zugeordnet, sondern schlechthin ihrer Beschaffenheit nach miteinander identifiziert. Ist eine Aussage selbstbezüglich, so muß die ausgesagte Eigenschaft oder Bedeutung auch dem aussagenden Sachverhalt selbst zukommen.

Eine solche Aussage macht also einen selbstbezüglichen Syllogismus möglich. Es ist erlaubt, von dem Ausgesagten aus auf die Aussage selbst zu schließen. In der Aussage: „Alles, was ich sage, ist wahr", entsteht dabei nichts Unlogisches.

Der nächste Schritt ist nun, eine selbstbezügliche Aussage zu untersuchen, die nicht positiver, sondern negativer Art ist. Z. B. die Aussage: Alles, was ich sage, ist nicht Holz. Das Aussagende, in diesem Fall die Aussage selbst, ist dann auch

Digitized by Google

nicht Holz. Das ist richtig, und auch hier läßt sich noch kein fehlerhaftes Funktionieren des selbstbezüglichen Mechanismus nachweisen.

Nunmehr soll das Beispiel des Lügners, aber in einer besonderen Form, untersucht werden. Unter „lügen" soll nämlich streng und durchgängig verstanden sein, etwas vermeintlich Falsches auszusagen. Ohne Rücksicht, ob es nun wirklich falsch ist oder nicht.

Der Kreter Epemenides sagt, alle Kreter lügen. Da er aber selbst ein Kreter ist, lügt er auch. Also sagt er etwas vermeintlich Falsches aus. Damit aber ist die Aussage in Wirklichkeit noch nicht falsch. Es ist also nicht erlaubt zu schließen: dann ist auch diese Aussage falsch. Vielmehr darf nur geschlossen werden: es ist vermeintlich falsch ausgesagt, daß alle Kreter lügen. Das Endergebnis ist sehr korrekt. Alle Kreter lügen dann wirklich, sogar wenn sie eine wahre Aussage abgeben.

Man darf also – will man das Paradoxon – das Lügen nicht auf eine vermeintlich unwahre Aussage beschränken. Soll das Paradoxon entstehen, so muß nicht nur vermeintlich, sondern wirklich etwas Falsches ausgesagt werden. Der Kreter Epemenides spricht einen wirklich unwahren Sachverhalt aus. Tut er das? Nein, dann spricht er ja in der Tat einen wahren Sachverhalt aus. Das bedeutet, daß er gleichzeitig in einer Aussage einen wahren und unwahren Sachverhalt aussprechen kann. Der ausgesagte Sachverhalt ist wahr und unwahr. Er definiert sich gleichzeitig als wahr und unwahr. Läßt man diese Voraussetzung fallen, dann gelingt das Paradoxon nicht, denn der paradoxe Mechanismus läuft nicht. Nur wenn alle Kreter einen wirklich (nicht vermeintlich) unwahren Sachverhalt in ihren Aussagen setzen und der Kreter Epemenides setzt einen wahren Sachverhalt in seiner Aussage, daß alle Kreter lügen, gelingt das Paradoxon. Das bedeutet nichts anderes, als daß schon im Ansatz ein Widerspruch vorhanden ist.

Diesen Widerspruch ergreift der selbstbezügliche Syllogismus. Er erlaubt, von dem Ausgesagten auf die Aussage zu schließen. Denn Aussage und Ausgesagtes (Epemenideische Aussage und das Lügen aller Kreter) müssen identisch sein. Diese Identität aber besteht gerade nicht, sondern der Widerspruch. Das Lügen soll für alle kretensischen Aussagen zutreffen und trifft für die eine nicht zu.

Digitized by Google

Wie nun in der Aussage: alles, was ich sage, ist wahr, der selbstbezügliche Syllogismus ein- um das andere Mal die Wahrheit dieser Aussage und damit die Wahrheit aller meiner Aussagen, also die wirkliche Identität zwischen Aussage und Ausgesagtem, aufzeigt, so bringt in diesem Falle der Mechanismus der Selbstbezüglichkeit ein- um das andere Mal den Widerspruch zutage. Ein- um das andere Mal setzt er die identisch seienden Glieder, die in Wirklichkeit einander widerstreiten.

Die Frage ist, ob sich allgemein zeigen läßt, daß das Paradoxon eine selbstbezügliche, im Ansatz einen Widerspruch enthaltende Aussage ist. Wenn dies der Fall ist, müßte sich der Widerspruch am Anfang auch in allen Paradoxien nachweisen lassen. Dies ist in der Tat möglich und soll hier versucht werden. Erst dann kann die eigentliche Analyse des Paradoxons weitergeführt werden. Denn dann entsteht die philosophisch viel wichtigere Frage, wie kommt es zu diesem Widerspruch, und was hat er zu bedeuten?

Das Paradoxon von der Menge aller Mengen, die sich nicht selbst enthalten, ist frei von den eigentlichen spezifischen mengentheoretischen Voraussetzungen. Es ist somit auch aus der Mengenlehre ablösbar. Das Paradoxon entwickelt sich so: Wenn die Menge aller Mengen, die sich selbst nicht enthalten, sich selbst enthält, dann muß sie der Definition nach eine Menge sein, die sich selbst nicht enthält, wenn sie sich aber selbst nicht enthält, dann enthält sie sich ja gerade selbst, denn sie ist ja die Menge aller Mengen, die sich selbst nicht enthalten. Um diesen Schluß noch stringenter und evidenter zu machen, muß man die Definition auf: die Menge aller und nur der Mengen, die sich selbst nicht enthalten, verschärfen. Tut man dies nicht, so bliebe nämlich der Ausweg übrig, daß diese Menge alle Mengen enthält, die sich selbst nicht enthalten, außerdem aber noch sich selbst. Enthält sie aber alle und nur die Mengen, die sich selbst nicht enthalten, so darf sie sich nicht enthalten. Dann aber muß sie sich der Definition nach ja wieder gerade enthalten.

Auch dieses Paradoxon untersucht man am besten an einem vereinfachten Fall. Etwa am Beispiel des Haufens aller der Haufen, die Gold enthalten. Enthält dieser Haufen Gold oder keines? Er muß natürlich Gold enthalten, denn er

Digitized by Google

besteht ja nur aus Haufen, die Gold enthalten. Trotzdem kann man auch hier noch den paradoxen Mechanismus spielen lassen. Wenn man so argumentiert: der Haufen aller Haufen, die Gold enthalten, kann kein Gold enthalten, denn dann wäre es ja nicht der Haufen aller Haufen (er selbst wäre ausgeschlossen). Er muß aber Gold enthalten, sonst könnte es nicht der Haufen nur der Haufen sein, die Gold enthalten.

Hier wird auf gleiche Weise argumentiert, wie im Paradoxon von der Menge aller Mengen, die sich selbst nicht enthalten. Nur zu Unrecht. Denn es ist von vornherein klar, daß sich dieser Haufen selbst enthält.

Daraus ist aber zugleich zu ersehen, daß der Haufen aller Haufen sich selbst enthalten muß. Dies ist auch ganz natürlich, sonst wäre es ja nicht der Haufen aller Haufen. Denn der Endhaufen wäre dann nicht enthalten, und so wäre es der Haufen aller Haufen abzüglich des letzten, des Endhaufen.

So verlangt die Definition „alle" von sich aus, gleichgültig was gemeint ist, daß auch wirklich jedes einzelne Ding der gemeinten Gattung unter sie fällt. Nun gelingt aber bei dem Haufen aller Haufen, die Gold enthalten, die paradoxe Argumentation nur unter der Voraussetzung, daß der Endhaufen nicht in dieser Allesaussage über die Haufen, die Gold enthalten, enthalten ist.

Hier liegt also gleichfalls ein Widerspruch in der Definition vor. Von einer anderen Seite kann man ihn so zeigen. Der Umfangsgegenstand einer Reihe von Gegenständen mit bestimmtem Charakter muß selbst auch diesen Charakter haben. Hier liegt ein Selbsteinschluß vor, der durch das Wesen des Begriffes „all" gefordert ist. Also muß von vornherein in einer selbstbezüglichen Allesaussage auch das Setzende unter diese Aussage fallen. Allesaussagen werden automatisch selbstbezüglich, wenn in dem Umfang der gemeinten Gegenstände und Sachverhalte auch der aussagende Gegenstand oder Sachverhalt eingeschlossen ist.

So hat die Allesaussage auch eine besondere Möglichkeit, widerspruchsvoll zu werden. Wird eine Allesaussage so angesetzt, daß der aussagende Sachverhalt oder Gegenstand definitorisch in den Bereich der Aussage fallen müßte, aber in Wirklichkeit nicht fallen kann, so ist diese Allesaussage paradox. Das hat sich

Digitized by Google

schon beim Lügner gezeigt. Denn daß die Aussage des Lügners gleicherweise Wahrsein und Falschsein einschließt, beruht ja darin, daß er eine Aussage über alle Aussagen trifft und gleichzeitig eine ausschließt. Er verstößt gegen das Gesetz der Allesaussage.

Das Paradoxon von der Menge aller Mengen, die sich selbst nicht enthalten, setzt natürlich als Voraussetzung, daß es eine Menge gibt, die sich selbst nicht enthält. Das ist an sich und allein noch nicht widerspruchsvoll. In Verbindung mit der Definition „Menge aller Mengen" muß es notwendigerweise widerspruchsvoll werden. Wenn es auch eine Menge geben kann, die sich selbst nicht enthält, so darf doch der Begriff Menge aller Mengen nicht gebildet werden. Denn der Begriff „Menge aller Mengen" setzt als Allesaussage schon voraus, daß darin auch die Menge aller Mengen selbst enthalten ist. Die Allesaussage fordert, daß alle, und auch die Endmenge, in ihr enthalten ist. Das wird aber in dem Begriff „Menge aller und nur der Mengen, die sich selbst nicht enthalten", unmöglich gemacht. Damit ist der Widerspruch gesetzt und der paradoxe Mechanismus hebt an.

Man kann nicht – wie viele Mathematiker glauben – Begriffe definieren und dann mit ihnen schalten und walten, wie man will. Will man den Begriff: „Menge aller Mengen, die sich selbst nicht enthalten", bilden, so muß man annehmen, daß diese Menge sich selbst enthält. Sie ist also die Menge aller Mengen, die sich selbst nicht enthalten, und einer Menge, nämlich der eigenen, die sich selbst enthält.

Das Ergebnis ist genau abzugrenzen. Es hat sich nicht etwa ergeben, daß der Begriff „all" schuld am Paradoxon ist. Man darf also nicht die sogenannte Allesklasse für das Paradoxon verantwortlich machen. Vielmehr ist der widerspruchsvolle Gebrauch dieser Allesklasse schuld am Paradoxon. Wenn die Allesklasse so gebraucht wird, daß notwendig ein Glied herausfällt, so muß sie widerspruchsvoll werden. Ein derartiger Gebrauch aber liegt vor, wenn man den Begriff einer Menge aller und nur der Mengen bildet, die sich selbst nicht enthalten. Denn eine Menge aller Mengen ist – das zeigt das einfache Beispiel mit dem Goldhaufen – nur dann widerspruchsfrei, wenn diese Menge sich selbst enthält. Solange man

Digitized by Google

also nicht verhindern kann, daß eine Menge herausfällt, ist es nicht erlaubt, Begriffe wie „Menge aller Mengen" oder auch nur „Menge der Mengen", die . . . zu bilden.

Auch hier konstruiert also ein Widerspruch am Anfang das Paradoxon. Die Form des Widerspruchs ist sogar gleicher Art, wie die des Lügners. In beiden Fällen ist eine selbstbezügliche Allesaussage vorhanden. In beiden Fällen ist diese Allesaussage a limine widerspruchsvoll, weil ein Glied notwendig herausfällt.

Die selbstbezügliche Allesaussage allein, daran muß strikt festgehalten werden, erzeugt noch keinen Widerspruch. Weder die Aussage „alles, was ich sage, ist wahr", noch die Definition „die Menge aller Mengen, die sich selbst enthalten", sind paradox. Die Paradoxie tritt erst dann auf, wenn der selbstbezügliche Mechanismus einen Widerspruch ergreift. Es bedarf also noch der Aufhellung, wie dieser Widerspruch entsteht.

Das dritte Moment der Paradoxien ist die Negation. Alle Paradoxien sind nicht nur selbstbezügliche Allesaussagen, sondern selbstbezügliche Allesaussagen, die eine Negation enthalten. Auch die negative selbstbezügliche Allesaussage erzeugt noch nicht notwendig ein Paradoxon. Es muß eine besondere Form der negativen selbstbezüglichen Aussage sein, die das Paradoxon ermöglicht.

Als vorläufiges theoretisches Ergebnis aber bleibt festzuhalten, daß alle Paradoxien die gemeinsame Struktur einer Selbstbezüglichkeit haben, die sich selbst verneint. Dies ist am Beispiel des Ephatlus: das Urteil, das der Richter fällen muß, ist ein Urteil, das sich so auf sich selbst bezieht, daß es sich verneint. Das Ergebnis des Prozesses negiert sich selbst. Hier ist freilich der Selbstbezug durch zwei einander widersprechende Bestimmungen paradox geworden. Das Paradoxon des Lügners und der Menge aller Mengen, die sich selbst nicht enthalten, zeigt eine Selbstbezüglichkeit, die von vornherein so angelegt ist, daß sie sich selbst verneinen muß. Offenbar hängt dies mit einer besonderen Form der Allesaussage zusammen. Es handelt sich um Allesaussagen, die von vornherein widerspruchsvoll sind. Aber nur in den Paradoxien, die die Form einer selbstbezüglichen negativen Allesaussage haben, läuft der paradoxe Mechanismus stets weiter. Im Paradoxon des Ephatlus kommt es nicht zum regressus in infinitum. Die

Digitized by Google

Mühelosigkeit und Selbstverständlichkeit, mit der der paradoxe Mechanismus aus der selbstbezüglichen negativen Allesaussage heraussprингt, läßt vermuten, daß hier die bedeutsamste Form des Paradoxons sitzt.

Daneben sei noch darauf hingezeigt, daß es nicht etwa primär sich um einen willkürlich erzeugten Widerspruch handelt (höchstens beim Paradoxon des Ephatlus könnte ein solcher nur künstlicher Widerspruch vorliegen). Primär handelt es sich vielmehr immer um eine widerspruchsvolle Definition. Das pseudon logos, das noch sich vielleicht im Ephatlus finden läßt, ist bei den anderen Paradoxien nicht vorhanden. Ganz automatisch entsteht das Paradoxon aus bestimmten Aussagen. So ist die eigentliche Schwierigkeit des Paradoxons und seine eigentliche Mißlichkeit als eine Schwierigkeit der Aussage selbst anzusehen, die im Wesen des Aussageverhältnisses begründet ist.

*

Man könnte die eigentlichen analytischen Untersuchungen zum Problem des Paradoxons hier schon abschließen, wenn es nicht ein Paradoxon gäbe, das in seinen Konsequenzen über das bisher Gesagte hinausführt. Das von Nelson und Grelling formulierte Paradoxon des Heterologisch ist so zu entwickeln. Einem Wort kommt seine eigene Bedeutung entweder zu oder nicht zu. So ist das Wort „kurz" z. B. kurz, das Wort „dreisilbig" z. B. dreisilbig. Hingegen kommt dem Wort nichtbedeutend etwa seine eigene Bedeutung nicht zu. Dieses Wort ist also heterologisch, während die Worte „kurz", „dreisilbig" autologisch sind. Ist nun das Wort heterologisch selbst heterologisch oder autologisch? Kommt dem Wort heterologisch seine eigene Bedeutung nicht zu, dann ist es also heterologisch. Ist es aber heterologisch, dann kommt ihm seine eigene Bedeutung ja zu, dann ist es also autologisch. Ist es aber autologisch, so bedeutet das wiederum, daß ihm seine entgegengesetzte Bedeutung zukommt, und dann ist es also auch heterologisch. Anders ausgedrückt: Wenn das Wort heterologisch heterologisch ist, dann ist es auch autologisch, und wenn es autologisch ist, dann muß es auch heterologisch sein.

Digitized by Google

Dieses Paradoxon zeigt in einer klassischen Reinheit die Struktur des Paradoxons. Der selbstbezügliche Mechanismus funktioniert hier mit einer Mühelosigkeit wie bei keinem der anderen Beispiele. Der Satz vom ausgeschlossenen Dritten und der Satz vom Widerspruch sind hier wirklich ganz unmittelbar in Gefahr, es kann nicht mehr entschieden werden, ob einem Wort die Eigenschaft zukommt oder nicht zukommt. Das Paradoxon verlangt nur ein Minimum von Voraussetzungen. Auf den ersten Blick funktioniert hier nur der Satz vom ausgeschlossenen Dritten und die Selbstbezüglichkeit. Dieses Minimum von Voraussetzungen ist noch dazu auf einen unmittelbar evidenten Tatbestand gehäuft. Das alles dürfte zur Genüge wahrscheinlich machen, daß hier eine inhaltlich und formal sehr reine Form des Paradoxons vorliegt.

Wir beginnen wiederum mit der Analyse der Sache selbst. Wenngleich es vielleicht bequemer wäre, von der gefundenen Struktur des Paradoxons auszugehen, so ist es doch weit einleuchtender, sie aus dem Paradoxon selbst herauszulösen. Die Grunddefinition des Paradoxons besagt, daß einem Wort seine eigene Bedeutung zukommt oder nicht zukommt. In allgemeiner Formulierung besagt das: das Zukommen einer Bedeutung ist einem Worte eigen oder nicht eigen. Jedes Wort muß die Eigenschaft haben, seine eigene Bedeutung zu haben oder nicht zu haben. Das Eigentümliche dieser Definition liegt nun darin, daß eine Ineinanderschachtelung, die einer Verdoppelung gleichkommt, vorliegt. Dies läßt sich einmal am Begriff des Zukommens zeigen. Wenn jedes Wort die Eigenschaft haben muß, daß ihm seine eigene Bedeutung zukommt oder nicht zukommt, so muß ihm (Eigenschaft ist ja auch ein Zukommen) also das Zukommen (= seine eigene Bedeutung) zukommen (= als Eigenschaft anhängen) oder nicht zukommen (= als Eigenschaft fehlen). Das Paradoxon hängt offenbar innig mit dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten zusammen: entweder das Zukommen oder das Nichtzukommen muß sein. Er wird hier aber gewissermaßen in sich gedoppelt formuliert: das Zukommen muß zukommen oder das Nichtzukommen muß zukommen. Ganz formal ausgedrückt heißt es so: Jedes Wort muß das Zukommen (Getroffenwerden) des Zukommens (der eigenen Bedeutung) haben oder nicht haben. Die Formulierung läßt sich also beinahe auf den Satz vom ausgeschlossenen

Digitized by Google

Dritten reduzieren. Denn er besagt ja, daß ein Ding ein Bestimmtes haben muß oder nicht haben muß. So muß also auch ein bestimmtes Bestimmendes (= Wort) sein Bestimmendes (Bedeutung) haben oder nicht haben, das besagt, es muß autologisch oder heterologisch sein.

Beim Wort autologisch entsteht nun kein Paradoxon. Wenn es autologisch ist, dann ist es nicht heterologisch, und wenn es heterologisch ist, dann ist es nicht autologisch. Erst beim Heterologisch entsteht das Paradoxon.

Handeln wir nun das Paradoxon in der formalen Sphäre ab, so lautet es so: dem Wort heterologisch selbst muß seine eigene Bedeutung zukommen oder nicht zukommen. Es muß, formal ausgedrückt, das Zukommen seines eigenen Zukommens haben oder nicht haben. Nun aber ist sein eigenes Zukommen gerade ein Nichtzukommen. Wenn es also sein eigenes Zukommen hat, dann hat es auch ein Nichtzukommen. Und wenn es sein eigenes Nichtzukommen hat, dann hat es gerade das Nichtzukommen eines Nichtzukommens, also auch ein Zukommen. Das Paradoxon entsteht also auch in dieser formalen Formulierung. Weil das Wort heterologisch die Bedeutung des Nichtzukommens hat, ist es, wenn gefragt wird, ob es das Zukommen oder das Nichtzukommen dieser Bedeutung hat, nicht mehr entscheidbar, ob das Zukommen ein Nichtzukommen oder ein Zukommen ist. Das eigentümliche Phänomen ist also das: weil ein bestimmtes Wort eine negative Bedeutung ausdrückt, ist nicht mehr entscheidbar, ob es unter seine Bedeutung fällt oder nicht fällt. Das „Haben" seiner eigenen Bedeutung ist unentscheidbar.

Spürt man dem Mechanismus nach, der hier funktioniert, so fällt sofort auf, daß wiederum die Negation zum Paradoxon gehört. Erst durch sie entsteht der Widerspruch. Aber wie sieht dieser Widerspruch aus? Das Wort heterologisch hat, wenn es selbstbezüglich gemacht wird, zwei Bedeutungen, die einander ausschließen. In der Definition des heterologisch ist der Widerspruch angesetzt. Die Verdoppelung des Zukommens bleibt gefahrlos, solange man von autologisch spricht. Der selbstbezügliche Mechanismus zeigt hier nur, daß autologisch das Zukommen seines eigenen Zukommens hat, wenn es autologisch ist, und daß es das Nichtzukommen seines Zukommens hat, wenn es heterologisch ist.

Digitized by Google

Gefahrvoll wird die Verdoppelung im Moment, wo das Wort heterologisch selbstbezüglich gemacht wird.

Die Forderung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten hinsichtlich des heterologisch lautet: einem Wort muß sein eigenes Zukommen zukommen oder nicht zukommen. Auf Grund des Satzes, daß jedes a entweder b oder non b sein muß und ein drittes nicht möglich ist. Nun aber ist das Zukommen dieses Wortes ein Nichtzukommen. Anders ausgedrückt: sein Sein ist das, auf ein Nichtseiendes hinzuweisen. Sein und Nichtsein sind in diesem Wort untrennbar miteinander verknüpft, wie in allen negativen Ausdrücken. Nun wird gefragt, wie beschaffen ist dieses Wort hinsichtlich seines eigenen Seins. Hat es dieses Sein oder hat es dieses Sein nicht? Wenn es sein eigenes Sein hat, was hat es dann, das Sein (als Nichtsein) oder das Nichtsein (als Sein)?

Es wird hier noch deutlicher, was oben schon als Vermutung auftauchen konnte. Die Formalisierung dieser Sachverhalte zeigt den Widerspruch in seinem tiefsten Grund. Es ist zwischen Nichtzukommen und Zukommen, zwischen Sein und Nichtsein in diesem Falle gar nicht mehr zu unterscheiden. Das Wort heterologisch drückt ja das Zukommen eines Nichtzukommens aus. Wenn nun gefragt wird, ob das eigene Zukommen besteht oder nicht, so hat diese Frage die Bedeutung, ob dem Wort heterologisch das Zukommen des Nichtzukommens zukommt oder nicht. Kommt ihm das Zukommen des Nichtzukommens zu, so hat es ein Nichtzukommen und ein Zukommen. Kommt ihm das Zukommen des Nichtzukommens nicht zu, so hat es ein Nichtzukommen und ein Nicht-Nichtzukommen, das ist ein Zukommen.

Von einer dritten Seite läßt sich dasselbe zeigen. Wenn ein Wort heterologisch ist, dann hat es ein Nichtsein oder, was das gleiche bedeutet, es weist ein Nichtsein auf. Es ist nichtbezüglich. Das Sein des Wortes heterologisch ist es, dieses Nichtsein ausdrücklich zu machen. Die Frage, ob das Wort heterologisch selbst heterologisch ist, bedeutet, ist das Wort in diesem seinem eigenen Sinne nichtseiend oder seiend. Ist es in seinem eigenen Sinne seiend, dann ist es nichtseiend, ist es nichtseiend, dann ist es nicht-nichtseiend, und also seiend.

Digitized by Google

Es liegt hier ein ganz ähnlicher Widerspruch vor, wie er auch bei den anderen Paradoxien aufzuzeigen war. Wenn die Selbstbezüglichkeit selbstbezüglich ist, dann widerstreitet dieses Sein nicht dem Ausgedrückten, und wenn sie nichtselbstbezüglich ist, deckt sich gleichfalls Ausdrückendes und Ausgedrücktes. Anders bei der Nichtselbstbezüglichkeit. Wenn die Nichtselbstbezüglichkeit nichtselbstbezüglich ist, dann widerstreitet das Sein dieser Aussage selbst dem, was die Aussage sagen will. Wenn die Nichtselbstbezüglichkeit selbstbezüglich ist, dann widerstreitet das, was die Aussage verlangt dem, was sie meint.

Der Widerspruch, der hier aus der Nichtselbstbezüglichkeit heraussprungt, ist offenbar im Wesen des Aussagesachverhaltes begründet. Sagt man von einem Ding etwas aus, so bedeutet das, falls das Urteil wahr ist, daß ihm das ausgesagte Etwas eignet. Sagt man von einem Ding eine Negation aus, so bedeutet das, daß ihm das ausgesagte Etwas fehlt, d. h. nicht eignet. Nun läßt sich das beliebig verdoppeln, man kann sagen: einem Dinge eignet die Eigenschaft. So etwa autologisch. Wenn ein Wort autologisch ist, so eignet ihm die eigene Eigenschaft. Wenn ein Wort heterologisch ist, dann fehlt ihm die eigene Eigenschaft. Hier liegt schon keimhaft ein Widerspruch. Das bedeutet ja, daß ihm die eigene (!) Eigenschaft nicht eignet (!). Ein Wort hat also gleichzeitig etwas und hat es nicht. Noch aber bleibt es sinnvoll. Denn es ist klar, daß das eine Haben oder Eignen das Eignen des Ausdrückens ist, und das Fehlen das Nichteignen im Sinne des Besitzens, des Darunterfallens ist. Es ist der Unterschied zwischen einem aktiven und passiven Eignen. Das Wort lang drückt die Bedeutung lang aus und insofern eignet sie ihm, es fällt nicht unter diese Bedeutung, und insofern eignet sie ihm nicht.

Solange es sich um solche Fälle handelt, wird dieser rein terminologische Widerspruch nicht gefährlich. Anders wird das, sowie man ganz allgemein sagt: ein Ding hat die Eigenschaft einer Nichteigenschaft oder auch ein Ding hat die Nichteigenschaft einer Eigenschaft. Der Ausdruck ist so, daß er schon eine Art von fahrlässigem Widerspruch enthält. Denn, nur abstrakt genommen, hat dieses Ding dann dieselbe Eigenschaft und eine Nichteigenschaft. Solange man weiß, daß dieses Fehlen des Nichtfehlens oder Nichtfehlen des Fehlens auf ein bestimmtes

Digitized by Google

Etwas abzielt, bleibt aber der Sachverhalt deutlich. Fällt man nun aber schlechthin die Aussage: Einem Dinge eignet die Nichteigenschaft (überhaupt) oder eignet nicht, so muß dieser Ausdruck einen paradoxen Mechanismus entwickeln. Die Nichteigenschaft kann ihm nicht eignen, weil sie ihm eignet, die Eigenschaft aber kann ihm nicht eignen, weil ihm die Nichteigenschaft eignet. Eignet ihm die Nichteigenschaft, so hat es gerade die Eigenschaft, hat es die Nichteigenschaft nicht, so hat es gerade die Eigenschaft.

Die Gefahrquelle der fahrlässig widerspruchsvollen Definition liegt darin, daß zwei Sachverhalte mit vier Terminis belegt werden, von denen je zwei gleichlautend sind. Der positive Sachverhalt wird dann mit zwei positiven Terminis ausgedrückt, der negative aber muß mit zwei widersprechenden belegt werden. Will man also von einem Ding den negativen Sachverhalt behaupten, so muß man ihm das Nichteignen einer Eigenschaft zuschreiben.

Das muß verhängnisvoll werden, wenn es sich um eine selbstbezügliche Definition handelt. Die Selbstbezüglichkeit weist ja gerade die Identität von Prädizierendem und Prädiziertem auf. Das bedeutet, daß man stets statt des Ausgesagten die Aussage setzen darf und die Aussage unter das Ausgesagte rechnen darf. Der Fall der fahrlässig widerspruchsvollen Definition aber ist dadurch gekennzeichnet, daß das Fehlen des Sachverhaltes mit demselben negativen und positiven Terminus ausgedrückt wird. Der Terminus wird sowohl für die Aussage (Eignen) als auch für das Ausgesagte, dort allerdings negativ (Nichteigenschaft) verwendet. Die Selbstbezüglichkeit aber erlaubt gerade die Identifizierung von Aussage und Ausgesagtem. So muß die Aussage einen paradoxen Mechanismus entwickeln. Daß derselbe Terminus in seiner positiven und negativen Form für einen Sachverhalt verwendet wird, muß notwendigerweise zum Paradoxon führen, wenn die Selbstbezüglichkeit einsetzt, die die Identität von Ausgesagtem und Aussagendem und in diesem Falle die Identität von positivem Aussagemodus und negativem Aussagesachverhalt behauptet.

Diesen eigentümlich komplizierten Widerspruch verwirklicht das Paradoxon des heterologisch. Heterologisch muß nach dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten selbstbezüglich sein, denn es muß ihm seine eigene Eigenschaft zukommen

Digitized by Google

oder nicht zukommen. Nun aber ist heterologisch selbst schon der Ausdruck für eine Nichtselbstbezüglichkeit, für die negative Seite der Alternative des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten. Die Alternative, die der Satz vom ausgeschlossenen Dritten aufstellt, lautet: Heterologisch muß solcherart auf sich bezogen werden können, daß es entweder die Nichtbezüglichkeit hat oder nicht hat. Damit aber hebt sich die Alternative selbst auf, denn wie man auch vorgeht, es kommt immer nur die Selbstbeziehung der Nichtselbstbezüglichkeit heraus. Das Haben der Selbstbeziehung der Nichtselbstbezüglichkeit ist nicht mehr zu unterscheiden von dem Nichthaben der Selbstbeziehung der Nichtselbstbezüglichkeit. Der Grund ist sehr einfach: das Haben der Selbstbeziehung der Nichtselbstbezüglichkeit ist ja auch ein Nichthaben der Selbstbezüglichkeit, und das Nichthaben der Selbstbeziehung der Nichtselbstbezüglichkeit ist ja auch ein Haben der Selbstbezüglichkeit. Der Widerspruch ist auch nicht durch Verschärfung der Definition zu umgehen, er ist unentrinnbar, weil es niemals gelingt, aus dem Selbstbezug herauszukommen.

Um das abstrakt Gesagte durchsichtiger zu machen, werde das Paradoxon des heterologisch an einem konkreten Beispiel entwickelt. Man nehme dieses Beispiel: Alle Bilder (gemeint sind wirkliche Bilder, Photographien, Gemälde usw.) stellen einen Gegenstand dar. Nun kann folgende Identität bestehen oder nicht bestehen. Das Bild kann Bild eines Bildes sein (z. B. die Photographie eines Gemäldes, das Gemälde eines Gemäldes). Ist dies der Fall, so soll das Bild bedeutungsidentisch heißen, ist dies nicht der Fall, so soll das Bild bedeutungsverschieden heißen. Es sind nun offenbar – der Definition nach – nur Bilder bedeutungsidentisch, die selbst Bilder von Bildern sind. Nun nehme man an, ein Maler malt ein Bild, das die Bedeutung „bedeutungsverschieden" ausdrücken soll. Wie er das macht, soll hier nicht diskutiert werden, man nehme an, es sei so. Ist dieses Bild nun bedeutungsidentisch oder bedeutungsverschieden? Es gibt nur eine Entscheidung, das Bild ist bedeutungsverschieden. Es müßte – der Definition nach –, um bedeutungsidentisch zu sein, das Bild eines Bildes sein. Dies ist nicht der Fall, und so ist das Bild bedeutungsverschieden. Man wolle aber beachten, daß dieses Bild eine eigentümliche Eigenschaft aufweist: es ist bedeutungsverschieden, obwohl

Digitized by Google

ihm seine eigene Bedeutung zukommt. Geht man nun einen Schritt weiter und nimmt an, ein Maler malt ein Bild, das „bedeutungsidentisch" ausdrücken soll. Dieses Bild ist – der Definition – nach auch bedeutungsverschieden. Es weist wiederum eine merkwürdige Eigenschaft auf: es ist gleichzeitig bedeutungsverschieden und bedeutungsidentisch.

Ändert man nun aber die Definition dahingehend ab, daß ein Bild dann bedeutungsidentisch sein soll, wenn ihm seine eigene Bedeutung zukommt, so steht man wiederum vor dem Paradox. Das eine Bild, das die Bedeutungsverschiedenheit ausdrückt, ist, wenn es bedeutungsidentisch ist, bedeutungsverschieden, und wenn es bedeutungsverschieden ist, ist es bedeutungsidentisch. Es hat in der Tat beide Eigenschaften. Beim zweiten Bild führt die veränderte Definition nicht zum Paradox: wenn es bedeutungsidentisch ist, hat es die Bedeutungsidentität, und wenn es bedeutungsverschieden ist, hat es seine eigene Bedeutung, die Bedeutungsidentität nicht.

Wiederum entsteht nur bei der negativen Selbstbezüglichkeit das Paradox. Wie geht es aber vor sich? Die erweiterte Definition setzt an Stelle des Zukommens einer bestimmten Eigenschaft die allgemeine der Selbstbezüglichkeit. Die erste Definition hat verlangt, daß ein Bild bedeutungsidentisch ist, wenn es das Bild eines Bildes ist, die zweite hat die Selbstbezüglichkeit verlangt. Statt des Zukommens einer bestimmten Eigenschaft wird das Zukommen der eigenen Eigenschaft verlangt. Für den Fall der ersten Definition ist das Bild, das die Bedeutungsverschiedenheit ausdrückt, auch wirklich bedeutungsverschieden, weil es nicht das Bild eines Bildes ist. Für den Fall der zweiten Definition aber ist es widerspruchsvoll, denn es ist bedeutungsverschieden, wenn es seine eigene Bedeutung, die Bedeutungsverschiedenheit nicht hat und bedeutungsidentisch, wenn es seine eigene Bedeutung hat, also bedeutungsverschieden ist.

In beiden Fällen ist der Ausdruck bedeutungsverschieden für zwei verschiedene Sachverhalte gesetzt. Das Bild drückt die Bedeutungsverschiedenheit aus. Im ersten Fall gilt nun, daß das Bild dann bedeutungsverschieden ist, wenn es nicht Bild eines Bildes ist. Die zweite Definition aber erweitert die Forderung. Ein Bild ist dann bedeutungsverschieden, wenn ihm seine eigene Bedeutung nicht

Digitized by Google

zukommt. In diesem Fall wird die Aussage paradox. Der ausgedrückten Bedeutung (die Bedeutung des Bildes in dem Sinne, wie die Darstellung des Malers gemeint ist) widerstreitet der zukommenden Bedeutung.

Das Paradoxon entsteht aus der Nichtunterscheidbarkeit zweier Sachverhalte. Da aber die Schuld an der Nichtunterscheidbarkeit die Terminologie trägt, so müßte eine Verschärfung der Terminologie auch zu einer Lösung des Paradoxons führen. Zu diesem Zweck soll zwischen zweierlei „Bedeutung haben" unterschieden werden. Etwas kann einen bestimmten Namen tragen und hat dann die Bedeutung dieses Namens im Sinne des „Heißens". Davon aber ist zu unterscheiden, wie dieses Etwas ist. Für gewöhnlich hat dann eine Sache zugleich die Bedeutung im Sinne des Heißens, z. B. „Tisch", und ist auch wirklich ein Tisch. Aber es ist durchaus möglich, daß etwas einen falschen Namen trägt und also die Bedeutung im Sinne des Heißens hat, obwohl es in Wirklichkeit nicht so ist.

Überträgt man diese Unterscheidung auf das Beispiel des bedeutungsverschiedenen Bildes, so ergibt sich eine gewisse Lösung des Paradoxons. Der Maler hat dem Bild den Namen „bedeutungsverschieden" gegeben. Das Bild heißt deshalb bedeutungsverschieden. Es ist aber erst bedeutungsverschieden, wenn ihm ihre eigene Bedeutung nicht zukommt. Nun kommt sie ihm aber zu, das Bild heißt ja bedeutungsverschieden. Also ist das Bild bedeutungsidentisch.

Das läßt sich auch auf das Paradoxon des heterologisch übertragen. Heterologisch hat die Bedeutung des heterologisch im Sinne des Heißens. Es ist aber erst heterologisch, wenn ihm seine eigene Bedeutung nicht zukommt. Nun kommt ihm aber seine eigene Bedeutung zu. Heterologisch drückt heterologisch aus und heißt insofern heterologisch. Also ist das Wort autologisch.

Man könnte einwenden, daß das Zukommen der eigenen Bedeutung im Sinne des Heißens noch nicht genügt. Denn auch das Wort Tisch heißt in diesem Sinne Tisch. Es ist aber nicht autologisch, denn es ist kein Tisch. Aber dieser Einwand trifft nicht zu. Denn im Falle des Heterologischseins des Heterologisch selbst genügt das Zukommen der eigenen Bedeutung im Sinne des Heißens. Damit ist das Wort schon autologisch. Denn es fällt in die Klasse der Worte, die ihre eigene Bedeutung „haben".

Digitized by Google

Aber es läßt sich noch auf eine andere Weise zeigen, daß heterologisch autologisch ist. Vorausgesetzt, daß zwischen Heißen und Sein unterschieden wird, ist zu fragen: heißt heterologisch heterologisch oder ist es heterologisch? Gesetzt, es sei so, daß das Zukommen der signitiven Bedeutung noch kein Zukommen ist, wie es die Autologie fordert. Geht man nun auf den Sachverhalt selber: Heterologisch muß also entweder auf sich selbst bezogen werden können oder nicht. Ist es nun selbstbeziehbar oder ist es nicht selbstbeziehbar? Der Selbstbeziehbarkeit steht nichts im Wege. Ich kann heterologisch auf heterologisch bezüglich machen. Freilich ist diese Bezüglichkeit rein formal und bedeutet nichts als das leere Bezogensein. So ist heterologisch autologisch. Denn es ist beziehbar auf heterologisch, es heißt also heterologisch, und ist deswegen autologisch.

So gelingt es tatsächlich, durch Ausscheidung der Äquivokationen die Paradoxien sinnhaft zu entscheiden. Der paradoxe Mechanismus setzt aus, solange strikt an der Unterscheidung der Verschiedenheit der Tatbestände festgehalten wird. Es bedarf freilich der äußersten Mühe, um diese Unterscheidung festzuhalten. Heterologisch ist (!) heterologisch und ist (!) autologisch. Freilich ist das eine „ist" gleichbedeutend mit heißen, und das andere „ist" gleichbedeutend mit Bedeutungserfüllung des verlangten Tatbestandes.

Aber diese Lösungen nützen trotzdem nichts. Sie schneiden nur den paradoxen Mechanismus ab. Dafür aber geben sie sich mit dem Widerspruch zufrieden. Man bedenke nur, was es bedeutet, wenn heterologisch heterologisch heißt und autologisch ist. Der Name heterologisch kommt ihm nicht etwa irrtümlich zu, es heißt also nicht etwa falsch heterologisch. Es hat wirklich die Bedeutung heterologisch und hat andererseits die Bedeutung autologisch. Umgekehrt: das Wort heißt mit Recht heterologisch, und heißt mit Recht autologisch. Da es autologisch ist, muß es auch so heißen. Endlich: das Wort heterologisch heißt heterologisch. Es fällt deswegen aber nicht in die Klasse, die durch diese Bedeutung ausgedrückt wird. Es ist ja nur beziehbar auf heterologisch. So kommt ihm die Bedeutung heterologisch im eigentlichen Sinne nicht zu. Aber auch die Bedeutung autologisch nicht. Sie käme ihm ja nur zu, wenn heterologisch im vollen Sinne

Digitized by Google

heterologisch wäre. So ist deutlich zu sehen, daß die Lösung einen willkürlichen Charakter hat und in Wirklichkeit eine Scheinlösung ist.

Der Sinn dieser Lösung ist: dort Unterschiede zu machen, wo keine Unterschiede mehr gemacht werden können. Dadurch aber wird der Widerspruch in Permanenz erklärt. Die Lösung bleibt auch nur dann bestehen, wenn die logischen Gesetze außer Funktion gesetzt werden. Man darf nicht schließen: Heterologisch ist autologisch, also ist es nicht heterologisch. Es ist vielmehr heterologisch. Ebensowenig aber wäre erlaubt zu schließen: heterologisch ist heterologisch, also kann es nicht autologisch sein. Gerade deswegen ist es ja autologisch. Denn heterologisch ist (wird von dem Namen mit Recht getroffen) heterologisch und ist (erfüllt die Bedeutung) autologisch. So erfüllt es beide Bedeutungen und hat beide Namen.

Überdies läßt sich das Paradoxon dann aufs neue und verschärft aufstellen. Man definiere so: Ein Wort heißt und ist dann und nur dann autologisch, wenn ihm der eigene Name und die eigene Bedeutung zukommt. Entsprechend heißt ein Wort heterologisch, wenn ihm weder der eigene Name noch die eigene Bedeutung zukommt. Dann ist heterologisch weder heterologisch noch autologisch. Denn die obige Lösung stützte sich auf die Unterscheidung zwischen Bedeutung im Sinne des Seins und Bedeutung im Sinne des Heißens. Nun wird aber verlangt, daß heterologisch nur dann autologisch heißen soll, wenn es auch heterologisch ist im Sinne des Unter-seine-eigene-Bedeutung-Fallens. Ist es also heterologisch, dann ist es und heißt es auch autologisch. Heterologisch kann nur gleichzeitig heterologisch heißen und sein, und autologisch heißen und sein oder aber weder autologisch heißen und sein noch heterologisch heißen und sein. Entweder es ist beides oder keines von beiden. Dies ist die theoretische Alternative. Dem Wort heterologisch kann niemals die eigene Bedeutung und der eigene Name zukommen, sondern es kann ihm nur sowohl die eigene als auch die kontradiktorische Bedeutung und dementsprechend beide Namen zukommen, wie umgekehrt beides fehlen.

Die allgemeine Formel dieses Gesetzes ist: ein Name für die Nichtselbstbezüglichkeit kann niemals so selbstbezüglich gemacht werden, daß ihm die

Digitized by Google

eigene Bedeutung und der eigene Name zukommen oder beide fehlen. Da definitorisch festgelegt ist, daß er der Name der Nichtselbstbezüglichkeit ist, kommt ihm entweder der eigene Name zu und dann fehlt ihm die eigene Bedeutung, oder es kommt ihm die eigene Bedeutung zu und dann fehlt ihm der eigene Name und es kommt ihm der definitorisch für diesen Fall vorgesehene kontradiktorische Name zu.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß auch dieses Paradoxon die Struktur der anderen Paradoxien zeigt. Auch hier ist eine Selbstbezüglichkeit negativer Art, die dem Paradoxon zugrunde liegt. Auch hier ist ein Widerspruch am Anfang gegeben. Dieser Widerspruch aber hat die prinzipiellste Bedeutung. Er entsteht unmittelbar durch den Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Denn die Nichtselbstbezüglichkeit ist paradox, weil sie dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten zufolge auf sich selbst bezogen werden kann. Der Widerspruch liegt darin, daß heterologisch als Ausdruck für die Nichtselbstbezüglichkeit unter den Satz vom ausgeschlossenen Dritten gestellt wird. Das hat den Widerspruch der selbstbezüglichen Nichtselbstbezüglichkeit zur Folge. Hier ist es der Satz vom ausgeschlossenen Dritten selbst, der die widerspruchsvolle Definition verschuldet. Darin liegt die über die anderen hinausgehende Bedeutung des Paradoxons vom heterologisch.

Das Fazit dieser Untersuchungen ist leicht zu ziehen. Die Eigenart des Paradoxons liegt nicht allein am Mechanismus der Selbstbezüglichkeit. Aber ebensowenig erzeugt ein einfacher Behauptungswiderspruch das Paradoxon. Die Eigentümlichkeit des Paradoxons liegt vielmehr in einer Verbindung von beiden. Das Paradoxon entsteht, wenn es gelingt, einen Widerspruch entstehen zu lassen, der einen selbstbezüglichen Syllogismus möglich macht.

Ein solcher Widerspruch weist immer die beiden Elemente der Selbstbezüglichkeit und der Negation auf. Es ist also zu vermuten, daß eine besondere Verbindung von Selbstbezüglichkeit und Negation den Widerspruch erzeugt. Das ist in der Tat so.

Es gibt zwei Möglichkeiten, eine negative widerspruchsvolle Selbstbezüglichkeit zu erzeugen. Die eine Weise ist am Beispiel des Ephatlus zu ersehen. Auch

Digitized by Google

das antike Beispiel vom Krokodil fällt darunter. In diesen Beispielen ist der Widerspruch durch widersprechende Kriterien verursacht. Eine Entscheidung wird aufgehoben, indem sie zwei widersprechende Folgen entwickelt. Die Entscheidung hebt sich selbst auf. Ein Fall, das ist ein Ereignis, das einer Entscheidung zustrebt, wird negativ selbstbezüglich gemacht: ist die Entscheidung positiv, so ist sie negativ, ist sie negativ, so ist sie positiv. Der Widerspruch entsteht hier durch die doppeldeutige Entscheidung eines Falles. Sie selber kommt zustande, indem eine Entscheidung durch eine Verabredung über diese Entscheidung selbst negativ selbstbezüglich gemacht wird.

Die andere Möglichkeit ist sehr viel öfters verwirklicht worden. Die Paradoxie des Lügners, der Menge aller Mengen, des Heterologisch fallen darunter. Das Schema dieser Paradoxie ist eine negative selbstbezügliche Allesaussage. Freilich erzeugt nicht jede negative selbstbezügliche Allesaussage ein Paradoxon. Z. B. ist die Aussage: Alles, was ich sage, ist nicht hellblau, kein Paradoxon. Ebensowenig die Aussage: Nicht alles, was ich sage, ist wahr. In beiden Fällen ist die Negation nicht radikal genug. Die Negation muß aber total sein. Sie muß das Bestehen des gemeinten Sachverhaltes überhaupt negieren. Ist eine solche Aussage selbstbezüglich, dann entsteht zwangsläufig ein Paradox. Die Aussage ist selbstbezüglich, das besagt, daß die Aussage selbst unter die gemeinten Sachverhalte fällt. Die Aussage ist total negativ, das besagt, daß das Bestehen der gemeinten Sachverhalte ein negatives ist. Damit ist das Paradoxon fertig. Der Widerspruch liegt darin, daß die Aussage das Bestehen eines Sachverhaltes behauptet, der ihr Bestehen leugnet, während ihr Bestehen selbst dem Bestehen des Sachverhaltes widerspricht.

Diese Paradoxien sind auf die negative Allesaussage zurückzuführen. Der Widerspruch ist von Anfang an dadurch gegeben, daß diese negativen Allesaussagen sich selbst und damit etwas Positives einschließen. Nach diesem Schema lassen sich unendlich viele Paradoxien bilden. Die Aussage, daß alle meine Aussagen falsch sind, die Menge aller Mengen, die sich selbst nicht enthalten und das Wissen, daß all mein Wissen Nichtwissen ist, gehören hierher. In der skeptischen Philosophie hat diese Art von Allesaussagen von jeher eine große Rolle gespielt.

Digitized by Google

Schon die bisherigen Beispiele machen den Ausweg, wonach die Paradoxien vermeidbar sind und also nur einen hypothetischen Seincharakter haben, sehr zweifelhaft. Aber das Beispiel des heterologisch macht ihn vollends unmöglich. Heterologisch ist die Bezeichnung für alle Worte, die nicht selbstbezüglich sind. Heterologisch ist nun aber, gemäß dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten, selbst entweder selbstbezüglich oder nichtselbstbezüglich und dadurch paradox. Der Widerspruch hat hier nicht nur einen hypothetischen Seinscharakter. Er geht unmittelbar aus den beiden Tatsachen hervor, daß es eine Bedeutung der Nichtselbstbezüglichkeit gibt, die an sich mit der Gültigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten, wonach es keine Widersprüche geben kann, widerstreitet. Der Begriff heterologisch ist widerspruchsvoll zu einem Grundgesetz der Begriffe. Der Widerspruch ist hier ganz zwangsläufig, unvermeidbar und geradezu seinsmäßig.

Hier beginnt das philosophische Problem des Paradoxons. Der gewöhnliche Widerspruch tritt uns als Widerspruch zweier Behauptungen oder wohl auch als Widerspruch einer Behauptung zu einem Tatbestand entgegen. Im Paradoxon aber zeigt sich ein Widerspruch einer Behauptung mit sich selbst, eines Ausdruckes in seinem Sinn als Ausdruck. Das Paradoxon des heterologisch zeigt gar, daß dieser Widerspruch prinzipiellster Art ist. Hier widerspricht der Logos als benennendes Sein seinem Benannten, als ausdrückendes Sein seinem Ausgedrückten. Bezeichnung und Bezeichnetes sind in ein widernatürliches Verhältnis gebracht, dessen Möglichkeit letztlich darin wurzelt, daß es im Wesen aller Bezeichnung liegt, Selbständigkeit gegen das Bezeichnete zu haben.

Nicht einmal auf einem formallogischen Boden läßt sich diese Schwierigkeit hinreichend erledigen. Das Paradoxon ist ein im Anfang widerspruchsvolles Gebilde. Ähnlich wie der Ausdruck „viereckiger Kreis“ zwei entgegengesetzte Bedeutungen aneinanderbindet, so werden auch hier zwei widersprechende Behauptungen in einen Ausdruck vereint. Aber während dort die beiden widersprechenden Ausdrücke willkürlich zusammengebracht sind, besteht im zweiten Fall diese Willkür nicht. Bestimmte Sachverhalte zwingen zu derart widerspruchsvollen Gebilden. Bestimmte Sachverhalte werden also in der Aussage notwendig paradox.

Digitized by Google

Ob das gemeinte Sein solcher Aussagen widerspruchsvoll ist, mag man dahingestellt sein lassen. Unzweifelhaft aber sind diese Aussagen in ihrem Sein selbst widerspruchsvoll und insofern selbst eine Art von Seinswiderspruch. Die Paradoxien sind im strengsten Sinne des Wortes ihrer eigenen Existenz widersprechende Behauptungen.

Freilich läßt sich eine gewisse Technik der Paradoxienvermeidung angeben. Überall dort, wo eine Selbstbezüglichkeit mit totaler Negation vorliegt, muß ein Paradox entstehen. Die Grenzen, innerhalb derer Paradoxien möglich sind, sind also sehr eng. Viel enger als man angenommen hat. Nicht jede Allesaussage, nicht jede Selbstbezüglichkeit ist paradox. Nur die negative Selbstbezüglichkeit, die aus bestimmten Allesaussagen oder widersprechenden Kriterien entsteht, wird paradox.

Über diese Technik der Vermeidung hinaus aber geht das philosophische Problem. Es geht unmittelbar an die Grundlagen der Logik. Man hat bisher nichts Sicheres über einen Seinswiderspruch zu sagen gewagt. Gibt es aber einen solchen, dann ist der unbedingt ontologische und realitätsgültige Charakter des Satzes vom Widerspruch vernichtet. Dieser Fall liegt vor: Die paradoxe Aussage ist eine Aussage, die in ihrem seinsmäßigen Bestand, d. h. in ihrem Hindeuten auf ein Gemeintes widerspruchsvoll ist. Wenn es zum Charakter einer Aussage gehört, nicht bloß zu tönen oder zu phantasieren, sondern auf etwas, und sei es Falsches, hinzuweisen, wenn sie einen Inhalt haben muß, und sei es einen falschen, so verstößt die Paradoxie gegen dieses Gesetz.

Gibt es nun aber auch Seinswidersprüche – sei es auch nur innerhalb der Aussagesphäre – dann fällt ein vollkommen neues Licht auf die logischen Prinzipien. Die Behauptung, sie seien Gegenstandsgesetze, ist nach dieser durch diese Sachlage hinfällig. Sie können höchstens Gesetze der Gegenstandsbildung sein. Nur dort, wo Identifizierbarkeit, Widerspruchslosigkeit und Gültigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten herrscht, wäre – so ließe sich etwa formulieren – eine Gegenstandsbildung möglich, die den logischen Gesetzen genügt. Was aber hat es mit Gegenständen auf sich, die sich diesen Gesetzen nicht unterwerfen? Sie sind uns ja als Sachverhalte und Problemverhalte gegeben, so daß sich

Digitized by Google

keineswegs ohne weiteres sagen läßt, sie wären keine Gegenstände. Sie sind widerspruchsvollen Aussagen sogar zugänglich. Und selbst wenn wir keine andere Erkenntnis von ihnen hätten, so bliebe uns immer noch die negative, daß sie dem logischen Apparat des Denkens nicht zugänglich sind. Was folgt daraus? Greift die Erkenntnisfähigkeit, in Gestalt der Intuition etwa, über die Grenzen, innerhalb deren die logischen Gesetze gelten, hinaus? Sind die Gesetze des logischen Denkens vielleicht nur Syllogismusgesetze? Sind sie die Gesetze, die die Verbindung zwischen den idealen Gesetzen des Schließens und der Gegenstandsbildung einerseits und einem bestimmten Teil der Realität andererseits herstellen? Heißt das, daß die Gesetze der Logik die Grenzen ziehen für alle Erkennbarkeit im Sinne der Schlußfähigkeit? Angenommen, es gäbe eine Art von Erkenntnis, die über diese Grenzen hinausgreifen kann – man denke an die Dialektik –, ist dann mit dieser Erkenntnis prinzipiell die Nichtidentität und die Widersprüchlichkeit verbunden? Wie aber ist dieser Erkenntnis ihr Material gegeben?

Der Angelpunkt dieser Problematik ist nicht nur der Gültigkeitsbereich der logischen Gesetze. Das Problem hat seinen eigentlichen Ort in einer Problematik des Seins. Die Tatsache, daß man gegen die logischen Gesetze verfehlen kann, sagt nichts Prinzipielles über das Sein. Anders eine prinzipielle Nichtgültigkeit der logischen Gesetze. Hier steht man unmittelbar vor der Frage, ob es jenseits der logischen Grenzen ein Sein gibt. Täuschung, Lüge und Phantasie sind durch das Verfehlen ihres Gegenstandes einerseits und durch das Nichtsein ihres Vermeinten andererseits gekennzeichnet. Das Kriterium des Verfehlens und Nichtseins ist der Widerspruch. Der Schluß, daß überall, wo Widerspruch vorliegt, Täuschung, Lüge oder etwas Ähnliches zugrunde liegt, ist naheliegend. Wenn nun aber die logischen Gesetze nur innerhalb gewisser Grenzen gelten, läßt sich behaupten, daß außerhalb dieser Grenzen noch Seiendes liegt? Das Nichtsein kann man einem Vermeinten, das in solcherart prinzipiell antilogischen Aussagen intendiert wird, nicht zusprechen, denn der Widerspruch ist nicht durch Täuschung, Lüge oder etwas Ähnliches entstanden. Spricht man ihm Sein zu, so schließt das die Verpflichtung in sich, für das Sein überhaupt ein außerhalb jenseits der Logik stehendes Kriterium zu erweisen.

Digitized by Google

Das Problem drängt natürlich über die Grenzen der formalen Logik hinaus und geht ins Metaphysische. Will man hier nicht voreilig Entscheidungen treffen und Thesen aufstellen, so kann man nur Schritt für Schritt in die Richtung gehen, die die Sache selbst weist. Die Untersuchung der Paradoxien muß lehren, woraus sie entstehen. Die bisherige Untersuchung des Paradoxons hat die Vorbedingungen des Paradoxons an Hand seiner formalen Struktur gezeigt. Dabei war die Notwendigkeit der paradoxen Argumentation bei bestimmten Aussagen deutlich geworden. Noch aber ist keine Notwendigkeit darüber hinaus aufgezeigt. Die Notwendigkeit resultierte aus einer bestimmten Art von Aussage. Nun ist die Frage, ob eine Notwendigkeit zu solchen Aussagen aufgewiesen werden kann. Gibt es Phänomene, die zur paradoxen Argumentation zwingen? Gelingt dieser Nachweis – und am Satz vom ausgeschlossenen Dritten, wie an den Antinomien scheint es möglich –, so ist das Problem einen Schritt weiter. In dieser Arbeit aber mußten zunächst die Grundlagen für die philosophische Erörterung des Problems überhaupt geschaffen werden. So mußte auch manches andeutend oder behauptend hingestellt werden, wofür erst in den späteren Analysen der Nachweis erbracht werden kann und die Konsequenzen aufgezeigt werden können.

Digitized by Google

Die Idee der Geschichtssynthese in der französischen Wissenschaft

Von HANS RUDOLF VON SALIS-Paris

Die Probleme der Synthese, der Geschichtslogik, des Entwicklungsbegriffs, des Aufbaus der Universalgeschichte durchziehen und durchwirken wie Leitmotive, die durchgeführt und kontrapunktisch miteinander verbunden werden, das große Werk Troeltschs über den „Historismus und seine Probleme". Troeltsch bemerkt an einer Stelle (S. 653), „die Franzosen besitzen eine eigene Revue de Synthèse historique, herausgegeben von Henri Berr, Paris ... Ihre Ergebnisse für unser Problem müßten erst durchgearbeitet werden. Was ich kenne, ist stark methodologisch oder soziologisch, aber enthält wenig Universalgeschichte." An anderer Stelle erwähnt der deutsche Geschichtsphilosoph die Werke Berrs über „La synthèse en histoire"[1]) und „Histoire traditionelle et synthèse historique"[2]), indem er sie zur Illustration der positivistischen Auffassung von der Universalgeschichte – die freilich durch Bergsons Einfluß etwas modifiziert werde – heranzieht (siehe S. 383 und den Abschnitt über „Die historische Dynamik des Positivismus"). In scharfer, absichtlich etwas schematischer Weise zeichnet dort Troeltsch „die allgemeinen Grundzüge der naturwissenschaftlich auf den Kausalitätsbegriff aufgebauten Historie" des westlichen, positivistischen Denkens. „Aber", fügt er hinzu, „sie ist in alledem doch sehr verschiedener Einzelgestaltungen fähig und offenbart ihre wirklichen Probleme wie ihre relative Fruchtbarkeit erst, wenn man diesen sich zuwendet! Sie wird in Wahrheit immer komplizierter und, je mehr sie den wirklich historischen Problemen gerecht zu werden versucht, um so mehr nimmt sie immer feinere und immer historischer empfundene Berichtigungen in sich auf."

Diese letzten Bemerkungen sind besonders zutreffend, wenn sie auf Berrs Lehre von der synthetischen Geschichtswissenschaft angewandt werden. Es wäre sehr

[1]) Essai critique et théorique, Paris, Alcan, 1911.
[2]) Paris 1921.

Digitized by Google

verkehrt zu denken, daß das französische Geschichtsdenken bei einem integralen Positivismus stehengeblieben sei. Es ist vielmehr der Entwicklung gefolgt – die Sache späterer, historischer Betrachtung wird es sein, festzustellen, wo es der Entwicklung sogar vorangegangen ist –, die die moderne Wissenschaft genommen hat. Einmal kam die starke Beeinflussung durch die soziologische Schule Dürkheims hinzu, die lange Zeit eine fast beherrschende Rolle an der Pariser Universität gespielt hat[1]). Die Auseinandersetzungen zwischen Historikern und Soziologen haben besonders um die Jahrhundertwende starken Widerhall gefunden und zu den denkwürdigen Diskussionen in der Revue de Synthèse historique geführt[2]). Zu jener Zeit hat auch Ch. Seignobos, der bekannte Verfasser eines historischen Lehrbuches, in einer eigenen Arbeit zu dem Verhältnis zwischen Geschichte und Soziologie Stellung genommen[3]). Anderseits hat sich die politische Geographie oder Géographie humaine zu einer besonderen Disziplin entwickelt, und dank der Wirksamkeit ihres Hauptes, Vidal de la Blache, Schule gemacht[4]). Unleugbar ist auch der Einfluß des modernen naturwissenschaftlichen Denkens und seiner vornehmsten Vertreter in Frankreich (Bergson, Boutroux, Berthelot u. a.) auf das Geschichtsdenken bedeutend. In diesem Zusammenhang darf die, freilich schon ein halbes Jahrhundert zurückliegende, seither international anerkannte Begründung der Anthropologie durch Broca nicht vergessen werden, die berufen war, dem ethnologischen Dilettantismus ein Ende zu bereiten. Vor allen Dingen waren die großen Fortschritte der forschenden und referierenden Geschichtswissenschaft dazu angetan, Korrekturen an veralteten Geschichtstheorien anzubringen.

Auch der Einfluß der ausländischen Wissenschaft auf Frankreich muß als bedeutend angesehen werden. Es fällt dem Ausländer am französischen Universitätsunterricht auf, welche Sorgfalt auf das Beibringen der ausländischen Literatur zu dem behandelten Thema gelegt wird; wie es zum Beispiel kurz nach dem

[1]) Durkheim, Règles de la méthode sociologique, Paris, 7. A., 1919, und das Organ der Schule, „l'Année sociologique".

[2]) Erscheint seit 1900.

[3]) La méthode historique appliquée aux Sciences sociales, Paris 1904.

[4]) Siehe „Annales de géographie", Paris, seit 1891.

Digitized by Google

Kriege in einer Doktordisputation dem Kandidaten schwer vorgeworfen wurde, in seiner Dissertation die einschlägige deutsche Literatur nicht herangezogen zu haben. Die gleiche Beobachtung kann man auch an den Bänden der von Berr herausgegebenen Weltgeschichte machen, in denen die ausländische Wissenschaft verarbeitet und in den angehängten Bibliographien angeführt wird; in dem Band über Sprachwissenschaft z. B. nennt die Bibliographie zweiundachtzig deutsche Arbeiten, nahezu soviel wie französische, bedeutend mehr als englische, italienische und andere. Diese Feststellungen mögen vielleicht genügen, um auf einen nicht unbedeutenden ausländischen Einfluß schließen zu dürfen. Jedenfalls hat die Revue de Synthèse historique bewußt dem ausländischen Denken einen breiten Raum gewährt. Daß Lamprecht und Bernheim mitgearbeitet haben, ist bei ihrer Zugehörigkeit zu der positivistischen Familie weniger bemerkenswert als die Mitarbeiterschaft eines Windelband und Rickert. Berrs System ist zwar nicht von den südwestdeutschen Geschichtstheorien entscheidend beeinflußt worden, aber ihre Wirkung ist doch fühlbar. André D. Tolédano sagt dazu in seiner Arbeit über „La Synthèse historique et l'Unité"[1]), die „Synthese" entspreche den „Geisteswissenschaften"; die Frage der Geschichtslogik beschäftige Berr wie Windelband und Xenopol.

In einem Wort: Wir wollen versuchen, der Anregung Troeltschs Folge zu leisten und die Ergebnisse der von Henri Berr organisierten Geschichtssynthese für „unser Problem" prüfen. Was „unser Problem" ist, haben wir am Eingang angedeutet und soll im Verlauf dieser Mitteilungen ausgeführt werden – daß dieses Problem in Troeltschs Augen ein vielstimmiges ist, in dem der wissenschaftliche Aufbau der Weltgeschichte, der Entwicklungsbegriff, die Kultursynthese und damit ein ethisches Postulat miteinander verkettet werden, sei nochmals ausdrücklich erwähnt. Denn trotz der großen methodischen Verschiedenheiten in der Bearbeitung ist diese Problemstellung derjenigen Berrs sehr ähnlich.

Wenn Troeltsch an der Revue de Synthèse historique das Universalgeschichtliche vermißte, so hat sich Berr in einem neuen Werk gerade diesem Problem zugewandt: unter dem Titel „L'Evolution de l'Humanité" gibt er eine „Synthèse

[1]) Artikelserie in der Zeitschrift „Vers l'Unité", Genf und Paris, 1924—25.

Digitized by Google

collective" heraus, das heißt ein weltgeschichtliches Sammelwerk[1]). Also eine Buchbindersynthese? Ich glaube nicht, daß Troeltsch diesen von ihm geprägten Ausdruck auf das vorliegende Werk angewandt hätte; es ist vielmehr ein sehr beachtenswerter Versuch, ein Sammelwerk nach einer einheitlichen Idee zu organisieren; es setzt die Bestrebungen von Berrs Revue fort, die der Zusammenarbeit der verschiedenen Disziplinen dient. Zwar ist ein abschließendes Urteil über das Werk noch nicht möglich, da es im Erscheinen begriffen ist, und wir werden uns in diesen Mitteilungen mit den für unser Problem wichtigen Einleitungsbänden zu befassen haben. Und doch möchte ich schon jetzt auf die „Evolution de l'Humanité" die Hoffnung setzen, daß ihr Gewinn letzten Endes ein philosophischer sein wird, daß sie als eine Art angewandter Geschichtsphilosophie erscheinen möge.

Also nicht Buchbindersynthese, sondern Kollektivsynthese. Zweifellos ist in Frankreich das Vertrauen in den schöpferischen Genius der Kollektivarbeit größer als anderswo. Es ist das klassische Land der Salons, der Akademien, der Versammlungen und ihrer literarischen Gegenstücke: des Diktionärs, der Enzyklopädie, der Revue. Es gibt bedeutende Werke des Geistes, die aus der Konversation in einem Salon hervorgegangen sind; der Genfer Botaniker de Candolle erzählt in seinen Memoiren, wie sein abschließendes Werk über die botanische Wissenschaft aus einer Besprechung dieser Fragen im Salon der Frau von Staël entsprungen ist. Wer die Geschichte der französischen Wissenschaft schreiben will, muß ebensosehr auf die Sitzungen des Institut de France wie auf wissenschaftliche Publikationen abstellen. Es kommt vor, daß von einem Doktoranden gesagt wird, die Disputation sei ergiebiger gewesen als seine Dissertation. Oder ein bedeutender Gelehrter entwickelt seine Gedanken lieber in einer Zeitschrift als in dem „Dicken Buch", was eine losere Form gestattet, aber vielleicht eine schärfere kritische Einstellung erfordert.

Diese kollektivistische Tendenz des französischen Geisteslebens verdient in unserm Zusammenhang eine besondere Erwähnung, da sie die Vorbedingung eines Sammelwerkes wie der „Evolution de l'Humanité" ist. Sie beruht im Grunde

[1]) Paris, La Renaissance du Livre, erscheint seit 1920.

Digitized by Google

auf einem tiefen Vertrauen in die Einheit des menschlichen Geistes. Wenn man daraus auf eine Gleichmacherei, das heißt Verarmung des französischen Geisteslebens schließen wollte, so wäre das ein Mißverständnis. Anstatt der Betonung der Unterschiede und des einmalig Individuellen, läßt sich das klassische französische Denken das Gemeinsame und Allgemeingültige angelegen sein. Damit wird nicht der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen entgegengearbeitet, sondern bloß die zentripetale Tendenz in der scheinbar zentrifugalen Erscheinungswelt hervorgehoben. Ins Gedankliche übersetzt: „Das Denken vervielfältigt und bereichert sich nur, um Harmonie und Einheit zu werden ... Anstatt Ich sein zu wollen, muß man sich bemühen, Alle zu sein"[1]). Dasselbe Vertrauen in die Einheit und Solidarität, wenigstens des wissenschaftlichen Denkens, spricht aus Berrs Einleitung zu seinem weltgeschichtlichen Sammelwerk: der Herausgeber sagt, wenn jeder einzelne Gelehrte seinen Band mit Freude und in voller Unabhängigkeit schreibe, so sei es um so besser für das Ganze, das dennoch einheitlich werde. Es wird sich zeigen, ob diese Grunddisposition tatsächlich dazu beitragen wird, daß aus dem von Berr unternommenen Werk keine „Buchbindersynthese" wird.

Zur Einheit dieser von vielen Händen ausgearbeiteten Weltgeschichte wird auch der Umstand beitragen, daß sie ein streng wissenschaftliches Werk sein will. Es ist nicht von Literaten, sondern von Gelehrten geschrieben, und für manchen unter ihnen gilt Fustel de Coulanges Wort: Une heure de synthèse après dix ans d'analyse. Und doch könnten aus den Reihen der Historiker Stimmen laut werden: die Stunde für eine Synthese der Universalgeschichte habe noch nicht geschlagen, man möge die analytische Forschung weiterarbeiten lassen und zuwarten ... Das Problem Analyse und Synthese in der Geschichtswissenschaft ist ein altes Streitobjekt unter Historikern. Bemerkenswert ist die Auskunft, die ein von den deskriptiven Naturwissenschaften herkommender Philosoph, Emile Boutroux, darüber gibt: „Das geübte menschliche Denken sieht die Dinge wie Teile, die ein Ganzes bilden, und wie Einheiten, die in Teile zerlegbar sind. Denken heißt geradezu, das Mannigfaltige im Verhältnis zur Einheit und die Einheit

[1]) H. Berr, l'Avenir de la philosophie, Paris 1899, zit. von Tolédano.

Digitized by Google

im Verhältnis zum Mannigfaltigen betrachten. Der Fortschritt des Denkens zeigt sich in einer immer genaueren Kenntnis des Verhältnisses, das in den Erscheinungen zwischen der Einheit und dem Mannigfaltigen, zwischen dem Identischen und dem Verschiedenen besteht. Es ist deshalb nicht anzunehmen, daß in der Geschichte, so wenig wie in irgendeiner andern Wissenschaft, die richtige Methode in der Erschöpfung der Analyse oder der Bestimmung des Mannigfaltigen besteht, ehe sie zur Synthese übergeht. Hier wie überall setzen sich die beiden Operationen gegenseitig voraus"[1]). Diese Ansicht steht derjenigen Berrs sehr nahe, der in einem seiner Werke sagt: „Man muß nicht sagen, daß die Analyse der Synthese vorausgehe, sondern daß die Synthese durch die Analyse bekräftigt wird, daß sie vorher und nachher ist"[2]).

*

So gelangen wir von den äußeren Bedingungen und Organisationsformen, die dem Werk „L'Evolution de l'Humanité" zugrunde liegen, zu seiner inneren, gedanklichen und methodischen Organisation. Sie beruht auf Berrs Geschichtslehre, die ihrerseits die Ergebnisse der Revue de Synthèse historique in sich aufgenommen hat. Henri Berr faßt seine Ideen in der Einleitung zu dem von ihm geleiteten welthistorischen Sammelwerk noch einmal zusammen, und ich werde im folgenden versuchen, diese Gedankengänge möglichst exakt wiederzugeben[3]).

Zwei Umstände begünstigen heute die Universalgeschichte: der Stand der historischen Wissenschaft und die allgemeine Weltlage. Die erdrückende Fülle historischer Forschung auf allen Gebieten erheischt eine Zusammenfassung, ein Ordnungsprinzip; aber auch von unserem Gegenwartsstandpunkt aus muß die Geschichte neugestaltet werden: die bezeichnendste Erscheinung der modernen Welt ist die enge Verbundenheit zu einem einzigen Organismus, der ganzen Erdoberfläche. Alles wirkt auf alles, es gibt eine Weltpolitik, eine Weltwirtschaft,

---

[1]) „Histoire et Synthèse", Aufsatz in Rev. Synth. hist., Nr. 1, S. 11, 1900.

[2]) „Avenir de la Philosophie", S. 334—335. (Beide zitiert von Tolédano.)

[3]) Introduction générale, im 1. Bd. „Evolution". Geschrieben und gedruckt 1913, erschienen 1920.

Digitized by Google

eine Weltkultur. Daher werden die Weltfaktoren Erde und Menschheit zu einem Gegenstand der historischen Untersuchung.

Eine Universalgeschichte auf dieser Grundlage kann nur durch Zusammenarbeit von verschiedenen Gelehrten verwirklicht werden, ein einzelner ist dazu außerstande. Dabei müssen zwei Gefahren vermieden werden: einerseits voreilige Systematisierung, und anderseits die Zusammenhangslosigkeit bloßer Kompilation (Buchbindersynthese!). Ein einheitlicher Plan ist nötig, der die verschiedenen Teile des Werkes untereinander verbindet; nötig auch eine Einheit der Grundideen. Aber nicht Ideen, die den Mitarbeitern und von diesen den Tatsachen aufgezwungen werden, sondern experimentelle Ideen, die der Kontrolle der Tatsachen unterworfen werden. Das ganze Werk wird wie ein großes Experiment sein, aus dem die vorgeschlagenen Ideen bestätigt oder berichtigt hervorgehen werden.

Die „Evolution de l'Humanité" erscheint nicht in dicken Sammelbänden, sondern jeder Mitarbeiter verfaßt seinen eigenen Band. So ist jedes Buch in sich abgeschlossen und trägt die Eigenart einer Persönlichkeit. Auch die einzelnen Gruppen werden sich zu Teilsynthesen innerhalb der Gesamtsynthese zusammenschließen. „Es handelt sich darum, die Vorteile einer historischen Enzyklopädie mit denen einer fortlaufenden Geschichte der menschlichen Entwicklung zu verbinden" (S. III).

Das Werk beruht auf den Resultaten der Forschung. Für die Forschung ist es zugleich ein Endpunkt und ein Ausgangspunkt: ein Endpunkt insofern es die heutigen Forschungsresultate zusammenfaßt; ein Ausgangspunkt für neue Forschungsarbeit, da in einem synthetischen Werk die Lücken in den historischen Kenntnissen besonders deutlich sichtbar werden.

Diese Universalgeschichte will wissenschaftlich im vollen Wortsinn sein: „die Forschung bereitet und vereinigt das Material; allein die Wissenschaft ordnet es. Es war übrigens eines der heikelsten Probleme, das der menschliche Geist zu lösen hatte, nämlich das Problem der wissenschaftlichen Konstituierung der Geschichte" (S. VIII). Denn es handelt sich dabei nicht um die traditionell übliche Geschichtserzählung; sondern Aufgabe der Wissenschaft ist es, zu generalisieren und zu erklären.

Digitized by Google

Zusammenfassend erläutert Henri Berr in dieser Einleitung die Prinzipien der synthetischen Geschichtswissenschaft, wie er sie in seinem Buch „La Synthèse en Histoire" aufgestellt hat. Er unterscheidet in der Geschichte drei voneinander verschiedene Tatsachengruppen: „Die einen sind zufällig (contingents: für dieses Wort gibt es keine zutreffende deutsche Übersetzung: etwas, das sein kann, aber nicht sein muß, möglich, aber nicht notwendig ist), andere sind notwendig; andere entsprechen einer inneren Logik" (S. VIII). In dieser Dreiteilung findet die Geschichte ihre natürliche Gliederung und eine Erklärungsmöglichkeit. Aus ihr kann man drei Arten von Kausalzusammenhängen ableiten: erstens bloße Folgen, wo eine Tatsache die andere bedingt; zweitens ständige Beziehungen, die einer Notwendigkeit entspringen; drittens eine innere Verkettung, bei der die Tatsachen durch Gründe rational untereinander verbunden sind. Aus diesen Unterscheidungen zwischen der verschiedenen Natur der Kausalzusammenhänge konzipiert Berr die synthetische Geschichtsmethode.

Notwendige Tatsachen: Die Gesellschaften sind besonderen Notwendigkeiten unterworfen, die man Institutionen nennt. In allen Gesellschaften finden sich, in verschiedenen Formen, ähnliche Grundinstitutionen wieder. Es ist die Aufgabe des Soziologen, die Organisationen und Funktionen der Gesellschaft, die als Institutionen in Erscheinung treten, nach vergleichenden Gesichtspunkten zu prüfen. Er kann dabei das soziale Element in der Geschichte isolieren; aber die historische Synthese muß es mit den anderen Elementen der Geschichte wieder in Verbindung setzen.

Außerdem muß ein Unterschied gemacht werden zwischen den Institutionen, die wirklich einer spezifischen Notwendigkeit der Gesellschaft entspringen und solchen, die bloß der Form nach institutionell, aber nicht ihrem Wesen nach sozial sind.

Spezifisch notwendige oder wesentliche Funktionen der Gesellschaft sind ihre juristisch-politischen sowie ihre wirtschaftlichen Institutionen, denn diese haben einzig in der Gesellschaft eine Existenzberechtigung und -möglichkeit. Hingegen gibt es keine geistigen oder ästhetischen Funktionen der Gesellschaft, denn die Gesellschaft d e n k t nicht. Die geistige und die ästhetische Entwicklung beruht

Digitized by Google

auf den Fähigkeiten des Individuums, sie ist menschlich, nicht sozial. Aber möglich ist auch diese menschliche Entwicklung nur innerhalb der Gesellschaft – Menschliches und Soziales stehen zueinander im Verhältnis von Aktion und Reaktion. In diese Problemkategorie verweist Berr auch die Religion: sie ist ihrem Wesen nach menschlich, aber stark vergesellschaftet.

So ist der soziale Faktor wie die Basis der Geschichtssynthese; der Mensch hat die Gesellschaft nötig, sie ist ein konstantes und reguläres Element. Anderseits aber ist die Entwicklung der Gesellschaft nur verständlich, wenn man auch andere Faktoren in Betracht zieht, Faktoren der Bewegung und Veränderung.

Berr unterscheidet zufällige Veränderungen und logische Veränderungen (contingences und facteur logique).

Die zufälligen Möglichkeiten (contingences) wirken ein auf die menschliche Gesellschaft und ihre Struktur. Sie sind zahllos, können aber in gewisse Kategorien geordnet werden: geographische, ethnische und zeitliche Bedingungen, die Rolle der Persönlichkeit (d. h. Milieu, Rasse, Epoche, Individuum), und andere. Die Wichtigkeit der „Contingences" kann an der Größe und Dauer ihrer Wirkung gemessen werden; sie können nach dem Gesichtspunkt der Menschheitsentwicklung abgestuft und ausgewählt werden. Die systematisierende Intelligenz muß eliminieren dürfen – wie es der Zufall mit den frühen Epochen nur allzu reichlich getan hat.

Indem also die zufälligen Faktoren einer Auswahl unterworfen sind, erscheint um so deutlicher die Rolle der Logik. „Der logische Faktor ist erklärend (explicatif) im tiefsten Sinne des Wortes. Er gibt der Entwicklung ihre wirkliche Kontinuität, ihr inneres Gesetz ... Er allein bringt Neues hervor, ist schöpferisch. Und das Prinzip, aus dem alle Logik hervorgeht, die eigentliche Triebkraft der Geschichte, – wie des Lebens, – kann offenbar einzig in der Tendenz zum Sein, das Sein zu bewahren und zu erweitern gefunden werden" (S. XII). Für Henri Berr ist die Geschichtslogik die den fundamentalen Anlagen des Menschen entsprechende Handlungsweise; sie macht sich zweckentsprechende Mittel zu eigen, sie führt zum Kampf so gut wie zur Zusammenarbeit, begünstigt den sozialen Instinkt mehr als den Egoismus und „schafft endlich die Gesellschaft selber".

Digitized by Google

Diese Logik ist wie ein wühlender Geist, der sich in der inneren und äußeren Bewegung der menschlichen Gruppen äußert, ihre juristisch-politischen Formen hervorbringt, zu Krisen und Reformen drängt, die Völker zu Wanderungen und zur Besitznahme von Ländern, später zu ihrem Wachstums- und Expansionsdrang führt, der den Kulturwillen hervorbringt und den Menschen die Natur zu beherrschen lehrt.

An dieser Stelle taucht wieder die Frage nach der Rolle des Individuums auf. Nochmals: der Mensch ist es, der denkt, nicht die Gesellschaft. In ihm liegt die tiefe Quelle, in der individuelle Logik und soziale Logik sich vereinigen. Denn selbst jene Kollektivfunktionen, die völlig objektiviert und zwangsläufig scheinen, entgehen nicht dem Bewußtsein des Individuums. Ja, es kommt vor, daß Individuen in höherem Grade die Bedürfnisse der Gesellschaft erkennen und auf ihre Äußerungen einwirken, so daß sie zu einer wirkenden Kraft in der Gesellschaft werden können. (Der Mensch als soziales Agens.) –

Bei dem vorliegenden Versuch Berrs, eine Kollektivsynthese der Weltgeschichte durchzuführen, kommt es darauf an, die komplizierten Kausalzusammenhänge einem ordnenden Prinzip zu unterwerfen, den mannigfaltigen Beziehungen zwischen den verschiedenen Faktoren der Geschichte nachzugehen, ihre wichtigsten erklärenden Elemente – zufällige, notwendige, logische – herauszuarbeiten. Freilich kann das vorliegende Sammelwerk nicht eine vollständige Lösung dieser Probleme bringen – die nach den Grundsätzen der positiven Wissenschaften ausgearbeiteten Einzelbände bieten Studien zu diesen Problemen. Berr hebt ausdrücklich den experimentellen Charakter des Werkes hervor. Als Herausgeber schickt er jedem Band ein Vorwort voraus, das den Zusammenhang mit den leitenden Ideen des Gesamtwerkes herstellt.

Eine kurze Auseinandersetzung mit anti-wissenschaftlichen Geschichtstheorien: die Wiedererweckung der Vergangenheit ist nicht ein Privileg der Kunst, sondern der Wissenschaft. Die Synthese ist dazu besser fähig als die Intuition; das Genie des Geschichtschreibers genügt nicht, es braucht die Wissenschaft, „die das Spiel der Kausalitäten zu rekonstruieren sucht" (S. XVI).

Digitized by Google

„Die Formen und der Fortschritt des Lebens, in menschlicher Gestalt, innerhalb der Gesellschaften, – das ist der eigentliche Gegenstand der Geschichtswissenschaft" (S. XVI).

Dieser Satz verdient hervorgehoben zu werden, er birgt vielleicht das Wesentlichste von Berrs Wissenschaftslehre; sie ist synthetischer Historismus auf soziologischer Basis; sie hat die Geschichte der gesamten Menschheit zum Gegenstand und wird von einem rationalistischen Idealismus getragen. – Dieser französische Geschichtsphilosoph ist viel zu vorsichtig, um gewaltsame Konstruktionen zu wagen. Die Gesellschaft wird nicht um ihrer selbst willen, sondern in den historischen Zusammenhängen betrachtet; der Fortschritt wird nicht als absolut und kontinuierlich angenommen, sondern als Tendenz gedeutet; die Menschheit nicht als Entität verstanden, sondern als Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung; die Geschichtslogik hat nichts Metaphysisches oder Aprioristisches, sondern sie ist ein positives Element der Geschichte. Berr ist gleichweit von der reinen Teleologie wie von der Hegelschen Ideenlehre entfernt; seine Doktrin hat nicht die dogmatische Starrheit der positivistischen und soziologischen Lehrgebäude, denen sie übrigens tief verpflichtet ist.

Der Verfasser wendet sich sodann dem Problem der Periodisierung der Weltgeschichte zu. Das chronologische Prinzip ist zwar praktisch und notwendig, zu konsequent durchgeführt zerstückelt es aber die Entwicklungsgeschichte der einzelnen Länder und Kulturen (Lavisse und Rambaud). Wenn die Chronologie dem ethnischen oder geographischen Prinzip untergeordnet wird, so zerfällt die Weltgeschichte in die Geschichten einzelner Weltteile oder Völker (Helmholt; Duruy; die von Heeren, Uckert u. a. herausgegebene Staatengeschichte). Die Periodisierung nach rein geschichtslogischen Momenten hält Berr für willkürlich und verwerflich, mag sie nun als Folgen von kulturellen Höhepunkten (Hegel), als Wiederholung desselben historischen Ablaufs innerhalb der verschiedenen Völker (Lamprecht), – und, könnte man hinzufügen, innerhalb der verschiedenen Kulturkreise (Spengler), – als ewiger Fortschritt oder ewige Wiederkehr aufgefaßt werden.

Seinerseits gibt Henri Berr seinem weltgeschichtlichen Werk folgende Einteilung: Einleitung (Vor- und Frühgeschichte) und Altertum; Ursprung des

Digitized by Google

Christentums und Mittelalter; Neuzeit; neueste Zeit. Die Unterabteilungen dieser vier Gruppen sollen den ethnographischen, völkerpsychologischen, geographischen und logischen Faktoren Rechnung tragen. Im Verlauf der Geschichte sollen sukzessive und im gegebenen Augenblick diejenigen Weltteile und Völker beleuchtet werden, deren Einfluß fühlbar oder vorwiegend wird. Die Kausalzusammenhänge verflechten die verschiedenen Teile miteinander, und die Entwicklung wird um so sichtbarer, je enger sich die Verbindung zwischen den verschiedenen Teilen der Menschheit gestaltet.

Die erste Gruppe der „Evolution de l'Humanité", umfassend Vor- und Frühgeschichte und Alte Welt, läßt sich in ihrer Periodisierung bereits überblicken, da die vorgesehenen sechsundzwanzig Bände angekündet und fast ausnahmslos erschienen sind. Die sechs Einleitungsbände enthalten eine Erdgeschichte, eine Vorgeschichte, einen sprachwissenschaftlichen, einen geographischen, einen ethnographischen und einen soziologischen Band. (Auf diese Arbeiten kommen wir noch zurück.) Darauf werden die orientalischen Reiche und Kulturen behandelt: Ägypten, Mesopotamien, ägäische Kultur. Dann die griechisch-hellenische Welt: nach der griechischen Frühgeschichte werden „Der griechische Geist in der Religion", „Die Kunst in Griechenland", „Das griechische Denken und der Ursprung des wissenschaftlichen Geistes", „Der griechische Stadtstaat" (die Entwicklung der Institutionen), „Der mazedonische Imperialismus und die Hellenisierung des Orients" einzeln behandelt. Wenn wir hier Buchtitel aneinanderreihen, so ist es, weil uns hier die Absicht von Berrs Synthese und Periodisierung besonders deutlich erscheint. Seine Geschichtslehre rückt in dieser Gestaltung der griechischen Geschichte in ein fast paradigmatisches Licht. Nach ähnlichen Gesichtspunkten folgt sodann die Behandlung Roms und der römischen Kultur und endlich erscheinen „am Rande des römischen Reichs" das alte Germanien, Persien, China und Zentralasien, Indien.

Soweit reicht bisher der Blick über Grundidee und Plan der Berrschen „Menschheitsentwicklung", die den Anspruch erhebt, ein Experiment zur Konstituierung der Geschichtswissenschaft und zur Gestaltung der Weltgeschichte zu sein.

Digitized by Google

Um den Bericht über Berrs „Einleitung" zu vervollständigen, muß gesagt werden, daß das Sammelwerk ausdrücklich als „französisches Unternehmen" bezeichnet wird. (Wir erinnern uns, daß der Mitarbeiterstab der „Cambridge modern history" international zusammengesetzt war.) „Aber", fügt Berr hinzu, „die französische Wissenschaft ist nicht national: sie ist der Beitrag einer Nation zum geistigen Schatz der Menschheit. Sie widmet sich der Erforschung der zeitlosen und heimatlosen Wahrheit" (S. XXV).

*

Auf Berrs Geschichtslehre werfen die Einleitungsbände der „Evolution de l'Humanité" die eindringenden Strahlen der empirischen Wissenschaften. Aus ihnen können wir vielleicht die ersten Resultate des begonnenen weltgeschichtlichen Experimentes ablesen. Wenn wir im folgenden einige dieser Bände kurz behandeln, so geschieht es nicht in der Absicht, fachkritische Bücherbesprechungen zu liefern. Zur Fachkritik sind die Spezialisten berufen, so daß also für jeden Band ein anderer Spezialist zuständig wäre; eine analytische Buchbesprechung würde den Rahmen dieser Mitteilungen über die Probleme der Geschichtssynthese überschreiten. Was uns interessiert, sind die Beziehungen, die sich zwischen den einzelnen Teilen dieses Sammelwerkes und den ihm zugrunde liegenden Ideen eingestellt haben.

Die ganze Anlage des Werkes steht im Widerspruch zu Jakob Burckhardts Ansicht, man müsse in allen Dingen beim Anfang beginnen, bloß in der Geschichte nicht. Wenn schon Berrs Geschichtslehre einen Versuch darstellt, gedanklich beim Anfang, d. h. bei den Grundtatsachen zu beginnen, so soll seine Weltgeschichte auch chronologisch zum Anfang zurückgehen. Ihr erster Band ist eine Erdgeschichte[1]). Der Schauplatz der Weltgeschichte in seiner Entstehung und Wandlung, die Entwicklung des organischen Lebens von den primitiven Formen der menschlichen Form entgegen — das ist das Thema dieses Werkes von Prof. Perrier, dem Inhaber von Lamarcks Lehrstuhl in Paris. Seine

[1]) Edmond Perrier, La Terre avant l'Histoire, les origines de la vie et de l'homme, Paris 1920.

Digitized by Google

naturwissenschaftliche Bedeutung bleibe hier unerörtert, bloß seine Beziehung zur Geschichte interessiert uns. Ist es nicht an und für sich von einer großen Bedeutung, daß ein historisches Werk durch eine Naturgeschichte eröffnet wird? Dieser Fall ist zwar nicht neu, durchaus nicht; aber er scheint eine aktuelle Bedeutung zu haben in einer Zeit, die so scharf zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften unterscheidet und einen extremen Gegensatz zwischen Naturalismus und Historismus konstruiert. Ist die beängstigende Folge davon nicht die, daß man den Menschen in zwei Stücke reißt, wovon das eine am organischen, das andere am geistigen Leben teil hat? Und die Beziehung zwischen den beiden? Spengler sagt, für ihn bedeute der Begriff Menschheit eine zoologische Gattung, und meint es verächtlich. Wenn wir es nun aber wissenschaftlich meinen? So nämlich, daß wir in der Geschichte immer die doppelte Existenz des Menschen berücksichtigen: seine materielle Gebundenheit an das organische Leben und seine geistige Befreiung. Das hätte für die Geschichtsphilosophie zur Folge, daß sie nicht bloß die menschliche Kultur, sondern auch die menschliche Natur zugrunde legen müßte. Das scheint auf den ersten Blick selbstverständlich und trivial, und doch wird die Geschichtsphilosophie immer ausschließlicher kulturgeschichtlich fundiert, auch von Troeltsch. Ihre materiellen Fundamente, Erdoberfläche und organisches Leben, können doch unmöglich quantité négligeable sein. Die Aktion der Natur sollten wir schon allein deshalb kennen, um die geistig-kulturelle Reaktion dagegen ermessen zu können. Die Geschichtsphilosophie braucht deswegen keine „materialistische" zu sein. Sondern sie wird, anstatt einseitig die kulturellen Erscheinungen herauszugreifen – was stets zu Mißverständnissen führt –, die gesamte die Erde bewohnende Menschheit, in all ihren Äußerungen, berücksichtigen.

Diese Betrachtungsweise kommt einem selbstverständlich vor, wenn man sie an der Großzügigkeit der Naturwissenschaften mißt; der Astronom hat es mit einer Vielheit der Welten zu tun, der Geologe rekonstruiert die Veränderungen der Kontinente, der Botaniker und Zoologe stellt die Genealogien von Gattungen auf. Äußerlichkeiten, wird man einwenden. Aber ist es wirklich für den philosophischen Betrachter eine irrelevante Äußerlichkeit, daß der Mensch ähnliche

Digitized by Google

organische Veranlagungen hat wie andere organische Wesen, zum Beispiel die Veranlagung zur Perfektibilität; daß sich, zum Beispiel, das menschliche Gehirn seit dem homo neanderthalensis verändert, und zwar perfektioniert hat. Muß daher nicht der Hypothese ein Platz eingeräumt werden, daß eine Veränderung und Entwicklung der Gattung Mensch durchaus im Bereich der Möglichkeit liegt? Daß daraus geistige und kulturelle Modifikationen entspringen müßten, liegt auf der Hand; folglich wäre auch der Kulturgeschichtsphilosoph daran interessiert.

Gewiß ist es nicht möglich, daß der Historiker auch Naturalist ist. Aber die Geschichtsphilosophie darf die Naturgeschichte nicht außer acht lassen. Sie sollte sich des Zusammenhangs, der Kontinuität und der Einheit der mannigfaltigen Erscheinungswelt bewußt sein. Nur so ist eine wissenschaftliche Fundierung der Geschichtsphilosophie denkbar, sonst ist sie allen Willkürlichkeiten ausgesetzt. Diese szientifistische Auffassung steht natürlich den individualistischen Typenlehren und ähnlichen Geschichtskonstruktionen diametral entgegen. Zu ihren Gunsten wäre vor allem die Tendenz der modernen Geschichtswissenschaft anzuführen, die die Kontinuität des historischen Verlaufs immer mehr hervorhebt; z. B. die Kontinuität vom Altertum zum Mittelalter oder von der Vorgeschichte zur historischen Zeit. Sollte die Entwicklung der Geschichtswissenschaft in diesem Sinne weitergehen, so werden jene Typenlehren, die die Erscheinungen auseinanderschneiden, verschwinden.

Die Erdgeschichte geht der Menschheitsgeschichte voraus, die historische Welt geht aus der organischen Welt hervor. Das ist doch wohl der Sinn des ersten Bandes der „Menschheitsentwicklung". Wie können wir aber den Übergang vom Organischen zum Historischen erkennen? Berr sagt, die Erfindung der Hand — wenn man so sagen dürfe, — und die Erfindung der Sprache bilden das Ende der zoologischen und den Beginn der menschlichen Geschichte. „Die Hand, die Sprache: da ist die Menschheit"[1]). In diesem Phänomen erblickt Berr den „entscheidenden Fortschritt der praktischen Logik und der geistigen Logik". Es ist, wie wir gesehen haben, die zentrale These dieses Werkes, daß die Geschichte

[1]) „Evol. de l'Hum.", Bd. 3, Vorwort S. VII.

Digitized by Google

wesentlich logisch ist; wobei unter Geschichtslogik die Tendenz der Kreatur, ihr Wesen zu behaupten und zu entwickeln, verstanden wird.

Aus dieser These entspringt die Anordnung, daß auf die Erdgeschichte die Vorgeschichte und darauf die Linguistik folgt[1]). Die Vorgeschichte wird somit als das Zeitalter des manuellen Fortschrittes aufgefaßt, die Sprache als der Ursprung der geistigen Entwicklung gedeutet. –

Es wäre für die Konstituierung einer synthetischen Geschichtswissenschaft von der größten Wichtigkeit, das Verhältnis der Sprache zur Geschichte abzuklären, das heißt die Methode zu bestimmen, die eine Anwendung der Sprachwissenschaft auf die Geschichtswissenschaft erlaubt. Das Buch des Prof. Vendryès von der Pariser Sorbonne ist nicht, was sein Untertitel verspricht: eine linguistische Einführung in die Geschichte. Sondern es ist ein Abriß der allgemeinen Sprachwissenschaft, der Verdienste hat, für deren Beurteilung einzig der Linguist zuständig ist. Freilich wird ausdrücklich erwähnt, daß die Sprache im Kontakt mit verschiedenen Disziplinen steht; denn sie ist ein physiologischer Akt, ein psychologischer Akt, ein sozialer Akt und endlich ein historischer: „Die Sprachentwicklung ist in einer engen Abhängigkeit von den geschichtlichen Umständen; es besteht offensichtlich eine Beziehung zwischen der Sprachentwicklung und den sozialen Bedingungen, unter denen sich die Sprache bewegt. Die Entwicklung der Gesellschaft treibt die Sprache in eine vorgezeichnete Bahn. Wir sind zur Frage berechtigt, ob nicht in der Sprachgeschichte ein Abglanz der Kulturgeschichte zu finden ist“[2]). Diese Fragestellung ist zweifellos richtungweisend, auch führt der Verfasser zahlreiche Beispiele dazu an. Er referiert in kurzen Überblicken über die Entstehung der verschiedenen europäischen Nationalsprachen, über die religiösen Sprachen in Asien und in Europa, über das Verhältnis der Dialekte untereinander und zu der Schriftsprache, über die Zurückdrängung einer Sprache durch eine andere (z. B. des Bretonischen durch das Französische, die der Verfasser auf wirtschaftliche und zivilisatorische Ursachen zurückführt), über die Bildung von Sondersprachen in geschlossenen sozialen Gruppen

[1]) „L'Humanité préhistorique“, v. J. de Morgan; „Le Langage“, v. J. Vendryès; Paris 1920.
[2]) Vendryès, S. 412f.

Digitized by Google

(Familie, Beruf, Gaunersprache) usw. Ferner erwähnt Vendryès die Methode der vergleichenden Sprachwissenschaft, die auf dem Gebiet der Vorgeschichte arbeite, gleich wie die Anthropologie und Archäologie. Doch hält der Verfasser diese Disziplinen für noch nicht genügend vorgeschritten, um an eine Zusammenarbeit denken zu können.

Diese Feststellungen einer rein empirischen Sprachwissenschaft lassen uns zur Genüge die prinzipielle Bedeutung der Sprache für die Geschichte erkennen. Die Sprache kann, wie z. B. die Gesellschaft, zur wissenschaftlichen Untersuchung isoliert werden; aber die Geschichtssynthese muß sie mit den anderen Elementen des historischen Lebens wieder in Beziehung setzen: mit dem Sozialen, mit der Geographie, der Religion, der Politik usw. Eine so verstandene systematische Verarbeitung des Problems der Beziehungen zwischen Sprache und Geschichte würde uns auf dem Weg zur Geschichtssynthese einen großen Schritt weiterbringen. –

Waren die Bände II und III den menschlichen Errungenschaften gewidmet, die Berr als wesentlich logisch bezeichnet, nämlich die manuelle und die sprachliche Emanzipation der Menschheit, so behandeln die beiden nächsten Bücher die großen „Contingences": Milieu und Rasse. Die Geographie und die Anthropologie müssen Wichtigstes zur Geschichtssynthese beitragen.

Das Werk des Straßburger Professors L. Febvre rechtfertigt voll und ganz seinen programmatischen Untertitel: es ist eine geographische Einführung in die Geschichte[1]). Wir finden hier eine neue Behandlung alter Probleme, wobei der Scharfsinn, die Lebhaftigkeit und Anschaulichkeit in der Darstellung hervorgehoben werden müssen; denn sie machen dieses Buch, das Methodenfragen erörtert, ungewöhnlich anziehend. Febvre führt den zugleich selbstkritischen und selbstvertrauenden Kampf für die neue Wissenschaft, die einen deutschen und einen französischen Gründer hat: Ratzels Schule nennt sie „Anthropogeographie", die Schule Vidal de la Blaches „Géographie humaine". Die Unterschiede zwischen diesen beiden Richtungen werden von Febvre klar herausgearbeitet, aber auch ihre große wissenschaftliche Interessengemeinschaft und ihr gegenseitiger Einfluß kommt deutlich zum Ausdruck.

[1]) Lucien Febvre, „La Terre et l'Evolution humaine".

Digitized by Google

Um zu einer klaren Problemstellung zu gelangen, muß die Geographie (nennen wir sie beim kürzesten Namen) gegen den schweren Ballast überkommener und gedankenlos nachgebeteter Lehrmeinungen ankämpfen. Die Begriffe „Milieu" und „Klima", die Theorien von dem „Einfluß" dieser Faktoren auf „den Menschen" sind so unklar wie möglich und müssen daher neu bestimmt werden. Febvre will alles Okkulte von ihnen abstreifen, um zu einer rationellen Methode zu gelangen. So wird die Geographie als „Lehre vom Ort" bezeichnet; die Erde ist für sie das Primäre. Die Menschen gehören zu ihr wie die Flora und die Fauna; sie sind zugleich abhängig vom Ort, den sie bewohnen, und imstande, ihn zu beherrschen. Der Mensch ist in bezug auf den Ort, nicht als Individuum, sondern als Gesellschaft faßbar. So wird die Anthropogeographie zur Lehre von den Beziehungen des Ortes zu den menschlichen Gesellschaften. Daß dafür eine methodische Einteilung der geographischen wie der soziologischen Rahmen erforderlich ist, erscheint selbstverständlich und kann uns in ihren Einzelheiten hier nicht beschäftigen. Aber bemerkenswert sind zwei Auffassungen über diese Beziehungen, die von Febvre gleicherweise bekämpft werden: die einseitig soziologische Lehre und der geographische Determinismus.

Die Soziologen der Dürkheimschen Schule beanspruchten das Feld der Anthropogeographie für ihre Wissenschaft als „morphologie sociale". Die junge geographische Wissenschaft hatte gegen die Ansprüche der Soziologie ähnliche Kämpfe zu bestehen wie die Geschichte. – Andererseits kämpft Febvre gegen allen geographischen Determinismus an. Als abschreckendes Beispiel erinnert er an den Ausspruch Victor Cousins, er könne aus einer geographischen Karte a priori die Schicksale der dieses Land bewohnenden Bevölkerung ablesen. Auch Ratzel geht ihm in gewissen Sätzen zu weit. In Wirklichkeit biete das Milieu nur gewisse Möglichkeiten, die der Mensch nutzbar machen kann oder nicht. Wir wissen, wie auf ein und demselben Boden, also bei unveränderten geographischen Bedingungen, große historische und soziale Wandlungen eintreten können. Die Menschen erleiden nicht wie eine Fatalität das Milieu, sondern ihre gegenseitigen Beziehungen müssen auf Grund wissenschaftlicher Beobachtung von Fall zu Fall individuell behandelt werden. „Das

Digitized by Google

wahre, das einzige geographische Problem ist das der Nutzbarmachung der Möglichkeiten"[1]).

Wir haben uns weit von unserm Thema, der Geschichtssynthese, entfernt; scheinbar um so weiter, als wir oben als ihren eigentlichen Gegenstand die Kontinuität und die Einheit im Mannigfaltigen bezeichnet haben, während uns die geographische Methode den Weg der Analyse und der Differenzierung weist. Das ist eben die große Schwierigkeit für alle Geschichtsphilosophie, daß sie es mit unerhört fein verästelten Erscheinungen zu tun hat, wovon die Geographie nur eine unter vielen ist. Es ist nicht mehr an der Zeit, grobe Vereinfachungen für Geschichtsphilosophie auszugeben, wie es im 19. Jahrhundert nur allzu üblich war. Sondern die Philosophie muß die historischen Wissenschaften in ihrer ganzen Kompliziertheit anerkennen; die Geschichtssynthese übernimmt dabei die Vermittlerrolle, indem sie eine gedankliche und methodische Ordnung einführt. –

Es kann kein Zweifel bestehen, daß in der gegenseitigen Durchdringung von historischer und naturalistischer Methode eines der Hauptmerkmale des vorliegenden welthistorischen Werkes erblickt werden muß. Die Geisteswissenschaften müssen von den Naturwissenschaften lernen – ein Wunsch, den auch B. Schmeidler für ein zukünftiges System der Geschichtswissenschaften hegt. Nichts berechtigt dazu, die ohnehin fiktive Autonomie der Geisteswissenschaften zu verteidigen, wenn die wissenschaftliche Erkenntnis Hilfe von den Naturwissenschaften nötig hat. Vergessen wir nie jene einfache Wahrheit, daß die menschliche Erkenntnisfähigkeit eine ist und daß alle Wissenschaft ihr adäquat sein muß.

In diesem Zusammenhang ist nichts denkwürdiger als die Tatsache, daß eine wichtige historische Hilfswissenschaft, die Anthropologie, auf rein naturwissenschaftlicher Grundlage beruht. Sie hat sich wesentlich mit dem natürlichen, d. h. physischen Typus des Menschen zu befassen und hält a priori Begriffe wie Volk, Nationalität, Sprache u. dgl. von sich fern. Die Linguisten sowohl wie die Anthropologen sind, von ihren so verschiedenen Voraussetzungen ausgehend, zur Überzeugung gelangt, zwischen Rasse und Sprache bestehe kein Zusammenhang. Die Rassenkarte, die Deniker von Europa entworfen hat, indem sie für

[1]) Febvre, S. 425.

Digitized by Google

diesen Kontinent sechs Hauptrassen und vier Nebenrassen unterscheidet, ist von der politischen sowie von der Sprachenkarte vollkommen verschieden. Die Einteilungsprinzipien der Anthropologie und Ethnographie beruhen ausschließlich auf physischen Merkmalen, d. h. auf der zoologischen Methode. Es ist nur logisch, wenn der Genfer Prof. Pittard im V. Band der „Evolution de l'Humanité"[1]) sagt, zwischen einem Pommern der Ostseeküste und einem Bayern des Ammermassivs bestehe ein ebenso großer Unterschied wie zwischen einem Pferd und einem Zebra; wenn er denselben zoologischen Vergleich heranzieht, um den Unterschied zwischen einem blonden Dolychozephalen Nordfrankreichs und einem Dolychozephalen der Mittelmeerstraße zu erläutern; wenn er Ausdrücke wie „Kelten" oder „Arier" nicht als Rassebezeichnungen, sondern bloß als konventionelle Namen gelten läßt.

Man könnte vielleicht fürchten, daß durch eine so strikte naturalistische Behandlung des Rassenproblems seine Bedeutung für die Geschichte nicht genügend zur Geltung komme. In seinen Ausführungen über „Rasse und Geschichte" rät allerdings Pittard zur größten Vorsicht. Die Hilfeleistung der Anthropologie an die Geschichte, so bedeutend sie jetzt schon sei, habe eben erst begonnen. Für Europa ist schon ein großes statistisches Material beisammen. Trotz seines Rassengemisches, das schon in der Frühgeschichte nachweisbar ist, kann man doch von deutlich unterscheidbaren Rassen sprechen. Indem der Anthropologe die Filiation der Rassen rekonstruieren kann, ist es ihm möglich, eine Brücke zwischen vorgeschichtlicher und historischer Zeit herzustellen. Für die gegenseitige Aufhellung ist eine intensive Zusammenarbeit zwischen den Archäologen und den Anthropologen nötig. Pittards Werk enthält einige Beispiele, die die Fruchtbarkeit dieser Zusammenarbeit erhellen: so erlaubte die vergleichende Untersuchung von Statuetten und Skeletten, beides Funde aus dem gleichen Zeitalter, wichtige ethnologische Rückschlüsse zu ziehen. Ebenso kann die Anthropologie gewisse Auskünfte über die Wanderungen der Völker geben. Sie korrigiert überlieferte Irrtümer über Rasseneinflüsse: z. B. sei das phönizische Element in Nordafrika, das germanische auf der Iberischen Halbinsel, das römische in den Ländern

[1]) Eugène Pittard: „Les Races et l'Histoire", Paris 1924.

Digitized by Google

romanischer Sprache sehr gering. Anderseits können kleine ethnische Gruppen starke Wirkungen haben, z. B. die Wenden in Sachsen.

Und nun das heikelste Problem: kann man von der Rasse auf den Charakter schließen; kriegerische und friedliche, Herren- und Sklavenrassen unterscheiden, wie es Gobineau in seinem Essai über die Ungleichheit der Rassen tut; darf man Wanderungen und Expansionen von Völkern auf psychophysische Veranlagungen zurückführen? Pittard widmet diesen Fragen subtile Untersuchungen, aber er verweigert vorläufig jede schlüssige Antwort. Und doch scheint gerade hier der Kern des ganzen Problems verborgen zu liegen. Denn, wie Berr sagt, ist die Rasse wie das Milieu eine der großen „Contingences" der Geschichte, einer jener individuellen Faktoren, der irgendwie, wenigstens als Möglichkeit, mitbestimmend auf die Geschichte einwirkt. Ist es auch sehr glaubhaft, daß die Anthropologie noch keine Auskunft über die völkerpsychologische Bedeutung der Rasse geben kann – da das psychophysische Problem noch nicht als abgeklärt gelten kann –, so ist es zweifellos gerade diese Frage, die den Historiker am meisten interessiert. Denn an diesem Punkte verläßt die Anthropologie ihre rein naturalistische Bahn, um eine psychologische und historische Bedeutung zu erlangen und ihren wesentlichsten Beitrag zur Menschheitsgeschichte zu liefern. –

Diese Erörterung eines psychophysischen Problems führt uns zu einer Frage, auf die wir in den Einleitungsbänden des vorliegenden Sammelwerkes keine Antwort finden: die Rolle der Persönlichkeit in der Geschichte. Wir erinnern uns, daß Henri Berr in seiner „Introduction générale" dem individuell Menschlichen seine Bedeutung zuerkennt; er kennt die Persönlichkeit als soziales Agens; nur das Individuum sei fähig zu denken, nicht die Gesellschaft; man müsse daher das Menschliche vom Sozialen unterscheiden, wobei zwar das eine ohne das andere nicht denkbar seien; aber alle geistigen Errungenschaften, auch die Religion, gingen vom Individuum aus, seien menschlich. Das Individuum ist auch eine der großen „Contingences". Die Frage ist deshalb nicht ganz unberechtigt, warum in das vorliegende Werk keine „psychologische Einführung in die Geschichte" aufgenommen worden ist. Es wäre aus zwei Gründen wünschbar, daß das Verhältnis der Psychologie zur Geschichte abgeklärt würde; einmal muß ein Mangel

Digitized by Google

an psychologischer Betrachtungsweise an zahlreichen Geschichtswerken festgestellt werden; eine wahre Geschichtssynthese kann aber den Beitrag der psychologischen Wissenschaft ebensowenig entbehren wie den der Geographie und Anthropologie; anderseits wäre eine eigene Behandlung der Individualpsychologie notwendig, um das menschliche Element gegenüber dem soziologischen in der Geschichte zu behaupten. Aus dieser Situation heraus begreift man wohl das Werk K. Breysigs, wobei nur zu bedauern ist, daß er umgekehrt das Soziale dem Individuellen vollständig opfert. Was wir wünschen sollten, wäre eine Abgrenzung der sozialen von der individuellen Zone in der Geschichte. –

Übrigens hat es der Herausgeber der „Evolution de l'Humanité" auch vermieden, eine „soziologische Einführung in die Geschichte" zu publizieren. Der VI. und letzte Einführungsband in diese französische Weltgeschichte trägt den Untertitel „Die soziale Organisation bei den Primitiven und im alten Orient"[1]). Damit ist überhaupt die Klippe umgangen, dem theoretischen Thema „Geschichte und Soziologie" eine eigene Untersuchung zu widmen. Anstatt den Streit zwischen den rivalisierenden Wissenschaften nochmals auszufechten, steht der VI. Band und mit ihm der Gedankengehalt des ganzen Berrschen Sammelwerkes im Zeichen der Zusammenarbeit zwischen Gesellschafts- und Geschichtswissenschaft. In seinem Vorwort sagt allerdings Berr nachdrücklich, daß die Soziologie bloß als historische Hilfswissenschaft gelten dürfe, – die Historie behält den Primat.

Der Ägyptologe Moret und der Soziologe Davy beweisen die Fruchtbarkeit dieser Zusammenarbeit an einem besonders glücklichen Thema: an der Entwicklungsgeschichte der altorientalischen, speziell ägyptischen Staatenwelt. Die Soziologie, die die Gesellschaftsstruktur der primitiven Völkerschaften eingehend untersucht hat, liefert für die Frühgeschichte ein unschätzbares Vergleichsmaterial. Es verhalf Moret zur Aufhellung und Rekonstruktion der frühägyptischen Sozialgeschichte. Dieser Forscher führt die lange unerklärlich gebliebene göttliche Stellung des Pharao auf eine primitive totemistische Klanverfassung zurück; aus diesen zerstückelten Klans entstand allmählich der zentralisierte

[1]) A. Moret et G. Davy: „Des Clans aux Empires", Paris 1923.

Digitized by Google

Staat, in dem der autokratische Pharao die ursprünglichen totemistischen Kulte in sich absorbierte und hienieden den Sonnengott Ammon-Râ und den Gott des befruchtenden Wassers, Osiris, vertrat. Die Diskussion dieser These Prof. Morets vom Collège de France können wir den Ägyptologen überlassen, wie auch das Urteil über sein Werk „Le Nil et la Civilisation égyptienne", das als VII. Band der „Evolution de l'Humanité" folgt. Bedeutungsvoll erscheint uns dabei die methodische Möglichkeit einer engen Zusammenarbeit zwischen Soziologie und Frühgeschichte; ferner die Verwertung der Forschungen, die an den primitiven Völkerschaften der Gegenwart gemacht werden, für die Aufhellung der Ursprünge der zivilisierten Völker. Diese vergleichende Methode wird schon lange von Anthropologen und Archäologen, von der Volkskunde und Religionswissenschaft geübt, und bei sorgfältiger Durchbildung wird sie noch bedeutende Resultate zeitigen.

Uns will es scheinen, als ob in dieser Verknüpfung der Geschichte der Kulturvölker mit derjenigen der Primitiven ein triftiges Argument für die Auffassung der Geschichte als Menschheitsgeschichte liege. Die Menschheit ist in Wirklichkeit nicht so zerhackt, der Kulturmensch nicht so weit entfernt vom Primitiven, wie man lange geglaubt hat. Wenn uns die entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Völkern und Kontinenten der Erde bisher nicht bekannt oder bewußt waren, so müssen sie heute als erkannt gelten. Dem neuen Bewußtsein muß eine neue Auffassung der Weltgeschichte entsprechen, die Auffassung nämlich, daß die über die Erdoberfläche verteilte Menschheit als solche ein Objekt der Geschichtswissenschaft geworden ist.

*

Es erübrigt sich, diesen Mitteilungen und Bemerkungen über die französische Geschichtssynthese und Weltgeschichte „L'Evolution de l'Humanité" ein persönliches Urteil anzuschließen. Solange das Werk erscheint, ist ohnehin ein abschließendes Urteil nicht möglich. Wir mußten uns begnügen, einige Fragen, die es aufwirft, zu besprechen; wir haben versucht, Henri Berrs Gedankengänge über die Geschichtssynthese auszulegen; wir lenkten die Aufmerksamkeit auf eine

Digitized by Google

Kollektivarbeit von hervorragenden Vertretern der französischen Wissenschaft; wir befinden uns einem Werk gegenüber, das sein Anreger und Herausgeber als ein Experiment zur Geschichtswissenschaft bezeichnet. Die Resultate dieses großen Experimentes können verschiedenartige sein. Aber alle beziehen sich irgendwie auf den vielfältigen Fragenkomplex, den Historismus. Ausgehend von einer Anregung Troeltschs haben wir nach den Ergebnissen von Berrs Geschichtssynthese für „sein" Problem gesucht. Man muß sagen, daß diese Ergebnisse noch nicht vollständig vorliegen; aber wir haben schon einen großen Beitrag zu den Grundfragen des Historismus in diesem französischen Werk gefunden. Es ist zwar augenfällig, daß der Weg Berrs ein anderer ist als der, den Troeltsch in seinem letzten großen Werk eingeschlagen hat. Aber bei beiden sehen wir ein Vorgehen in derselben Richtung und ein Ringen mit denselben Fragen.

Digitized by Google